Ed. XVII. 157.

Symb. Th. dp. o. 405.

Ed. XVII. 157. Gass Symbolik d. griech. Kirche.

# Symbolik

der

# griechischen Kirche

von

**Dr. W. Gass.**

Berlin,
Druck und Verlag von Georg Reimer.
1872.

# Symbolik

der

# griechischen Kirche

von

Dr. W. Gass.

BIBLIOTHECA
CIVITATIS
HAMBURGENSIS.

Berlin,
Druck und Verlag von Georg Reimer.
1872.

# Vorwort.

Mit diesem Buche will ich zunächst mir selbst einen Dienst erweisen. Seit der Herausgabe meiner grösseren und kleineren Beiträge zur Literatur- und Dogmengeschichte der griechischen Kirche lastete ein Schuldgefühl auf mir, welches durch andere Studien für lange Zeit zurückgedrängt, in den letzten Jahren wieder lebhafter und mahnender geworden ist. Von diesem kann ich mich nur befreien, indem ich auf demselben Gebiet, welchem ich als jüngerer Mann Mühe und Fleiss im Einzelnen zugewendet, endlich auch etwas Ganzes zu leisten unternehme. Die Form einer Symbolik aber habe ich deshalb gewählt, weil sie mich am Meisten in den Stand setzte, auch Anderen und hoffentlich der Wissenschaft selber nützlich zu werden. Die Symbolik der griechisch-morgenländischen Kirche ist der vernachlässigte und in mancher

Beziehung auch der schwierigste Theil dieser Disciplin; ihr Gegenstand liegt uns Abendländern fern und sie befindet sich schon darum im Nachtheil, weil sie innerhalb der Gesichtspunkte, welche die übrigen Confessionen darzubieten pflegen, ihren eigenthümlichen Charakter nicht vollständig entfalten kann. Erst dann, wenn sie einmal selbständig zur Darstellung gelangt ist, wird sie sich auch einem Gesammtbilde der Kirchen wieder mit Sicherheit einordnen lassen.

Wir leben in einer Zeit, wo die christlichen Kirchen ungeachtet ihrer inneren Entzweiung doch wieder als grosse Gestaltungen des christlichen Lebens in dem, was sie verbindet oder scheidet, offenbar werden wollen; ein erweiterter Schauplatz des Kampfes und der Entwicklung fordert sie auf, sich als allgemeine religiöse und sittliche Mächte mit einander zu messen, zu vergleichen, folglich auch von einander Kenntniss zu nehmen. Möge daher auch jene östliche Abtheilung der Christenheit, die älteste unter allen, einmal in ihrem eigenen Zusammenhange überschaut werden. Was sie ist und bedeutet, kommt nicht auf gesuchte Lehrunterschiede hinaus, nicht dogmatische Kleinigkeiten zu ermitteln, ist der Preis des Forschers, nein, er darf hoffen, in und mit diesem allerdings unentbehrlichen Detail zugleich weitgreifende religiös-

sittliche, intellectuelle und culturhistorische Verhältnisse, ja hochgeborene Gedanken an's Licht zu stellen.

Der beste Arbeiter auf diesem Felde ist immer noch der alte Heineccius. Wenn ich diesen höchst achtungswerthen Schriftsteller und seine „Abbildung der alten und neuen griechischen Kirche“ von 1711 gegenwärtig natürlich übertreffen will und muss: so weiss ich doch recht wohl, dass ich sie damit noch nicht werde entbehrlich gemacht haben, wie wir denn so oft mit unseren neuen Büchern die alten nicht in jeder Beziehung ersetzen können. Von den neueren Symbolikern, zumal von denen die lediglich der comparativen Methode folgen, werden die griechischen Kirchenangelegenheiten meist oberflächlich abgethan; nur R. Hofmann widmet denselben eine grössere Sorgfalt, aber auch ihn verhinderte die ganze Anlage seines Buchs, den Gegenstand in vollem Umfange zur Anschauung zu bringen. Hingegen ist durch anderweitige meist historische Beiträge das Material ansehnlich bereichert worden. Verdienstlich und aus gründlicher Sachkenntniss hervorgegangen sind die hierher gehörigen Studien der Engländer, eines Stanley, Neale und Milmann. Pichlers Hauptwerk: „Geschichte der kirchlichen Trennung zwischen dem Orient und Occident,“ München 1865, 2 Bde., leidet an starken Gebrechen

der Weitschweifigkeit und Unklarheit, aber eine sehr dankenswerthe und reichhaltige Berichterstattung ist es doch. Von protestantischer Seite sind mir die Untersuchungen von Dr. E. Steitz über die Entwickelung der griechischen Abendmahlslehre am Meisten zu Statten gekommen.

Uebrigens habe ich zur Orientirung des Lesers nur Weniges zu bevorworten. Für den ersten, die Entstehung und Beschaffenheit der kirchlichen Urkunden betreffenden Theil ergab sich die literar-historische, für den zweiten die systematische Form als die allein geeignete; aber diese leltztere ohne Verkürzung dessen, was der historische oder statistische Zweck ausserdem erheischte, durchzuführen, hat mich grosse Mühe gekostet. Eine bloss summarische Auffassung des Lehrgehalts der neueren griechischen Bekenntnissschriften sollte und durfte nicht genügen, vielmehr mussten innerhalb des Gemeinsamen die feineren Unterschiede der einzelnen Urkunden so wie deren Stellung zu der zwischen eingedrungenen protestantischen Glaubensrichtung jederzeit hervorgehoben werden. Nicht minder nothwendig war, von jedem Punkte aus Umschau und Rückschau zu halten und den Zusammenhang mit der älteren Literatur nachzuweisen; denn die Ueberlieferung ist der Geist der Kirche selber, ihn wollen auch die

jüngeren Zeugnisse unverändert wiedergeben, während sie dennoch oft genug von dem Alterthum, dem sie treu zu bleiben meinen, abgedrängt werden. Neben der griechischen Kirche im engeren Sinn verdiente auch die russische Berücksichtigung. Allgemeinere Erwägungen und Vergleichung der Confessionen boten sich von selber dar, auch die Kritik durfte keineswegs fehlen, obgleich sie sich in knappen Grenzen zu halten hatte. Die Darstellung musste daher auf Beobachtungen der verschiedensten Art eingehen, wodurch das Gleichmaass einer systematischen Behandlung nicht wenig erschwert wurde. Ich habe mir so geholfen, dass ich den wesentlichen Gang des Lehrsystems und seiner Modificationen in den Text der Paragraphen aufzunehmen suchte, den kleineren Druck aber zu erklärenden, historischen oder kritischen Zuthaten und sonstigen Einschaltungen benutzte; mehrere dieser Excurse sind zu kleinen Abhandlungen angewachsen. In der Entwicklung des symbolischen Inhalts war einige Ausführlichkeit geboten, dafür bin ich bei der Auswahl der griechischen Belegstellen sparsam zu Werke gegangen, und es wäre ein Leichtes gewesen, deren Zahl um das Doppelte zu erhöhen.

Eine andere Bemerkung bin ich dem Umfang der nachfolgenden Bearbeitung schuldig. Einer Symbolik,

welche uns gegenwärtig befriedigen soll, dürfen die Grenzen nicht zu eng gesteckt werden, sie soll mehr darbieten als eine Reihenfolge öffentlich dargelegter Glaubensartikel, ganz besonders in Bezug auf die griechisch-orientalische Kirche, die ihren Bestand nicht auf die Lehren allein gründet. Der doctrinale Theil wird freilich immer den meisten Raum einnehmen, aber der ethische und praktische gehört meines Erachtens nicht weniger zur Sache. Auch Liturgie, Cultus und Bilderdienst sind unentbehrliche Darstellungsmittel der religiösen Denkart des Griechenthums, ich glaubte nur pflichtmässig zu verfahren, wenn ich diese Dinge gründlicher als sonst zu geschehen pflegt, in Betracht zog. Zuletzt hat mich die Menge der Einzelheiten auf gewisse allgemeine Ergebnisse hingeleitet; der „Anhang" wird den Leser am Schnellsten ersehen lassen, worauf ich hinauswill. Verhältnissmässig kurz ist der letzte Abschnitt über die Secten ausgefallen, denn hier musste ich mich darauf beschränken, nur für den nächstliegenden Gebrauch das Nothwendige zusammenzustellen.

Wenn die Zeichen nicht trügen: so beginnt auch die griechische Kirche allgemach aus ihrer alten trägen Ruhe herauszutreten, sie wird durch die Wendungen ihres Geschicks und durch Erleichterung des geistigen

Verkehrs und der Wechselwirkung dazu genöthigt. Der angeborene Bildungstrieb der Griechen erwacht, die Berührung mit protestantischer Literatur wird nicht mehr wie noch vor wenigen Jahrzehnten gemieden, sie wird von Vielen geschätzt und aufgesucht. Sollte, wie ich hoffen darf, mein Buch in die Hände griechischer Leser gelangen: so mögen sie sich überzeugen, dass ich ihnen nichts Fremdes habe aufreden, wohl aber sie zur Selbsterkenntniss habe anregen wollen durch Beherzigungen, aus denen erhellen mag, dass kirchliche Vaterlandsliebe und Anhänglichkeit an das Gewohnte und Ererbte nicht die einzigen Tugenden sind, von denen die Pflege der Christenheit und der Menschheit abhängt.

Der für meine Arbeit nöthige Büchervorrath war nicht leicht zu beschaffen. Ich habe gethan was ich in meiner Stellung konnte, meine eigene Büchersammlung ist seit langer Zeit mit Rücksicht auf diese Aufgabe ergänzt worden. Nicht alles Wünschenswerthe war erreichbar, mehreres Wichtige aber würde mir unzugänglich geblieben sein, wäre ich nicht von mehreren Seiten unterstützt worden. Es gereicht mir zur angenehmen Pflicht, den Verwaltungen der Bibliotheken von Heidelberg, Frankfurt a. M. und Marburg für die mir bewiesene besondere Gefälligkeit öffentlich zu

danken. Literarische Vollständigkeit ist in solchem Falle noch lange kein Beweis der Wahrheit und der Treue, doch soll Niemand den Geist erkennen und deuten wollen, ehe er nicht den Stoff, soweit er es vermag, in sich aufgenommen hat.

Heidelberg, im September 1872.

**Dr. W. Gass.**

# Uebersicht des Inhalts.

Einleitung. Der Lebensgang der griechischen Kirche, ihre frühe Verbindung mit der morgenländischen und allmähliche Ablösung vom Abendland. Der mit Photius beginnende Kirchenstreit und dessen Gründe. Charakteristik des kirchlichen Griechenthums im Mittelalter in religiöser und wissenschaftlicher Beziehung. Auf die völlige Spaltung folgen die Einigungsversuche bis zur Florentinischen Synode. Werth und Erfolg dieser letzteren. . . . . . . . . . . S. 1—17

Theilung der Griechen in die Zerstreuten und die Heimischen. Fortbestand der Kirche im türkischen Reich, sie wird wenig berührt von der Reformation und erst im folgenden Jahrhundert zu einer Wiederherstellung genöthigt. . . . . . . . . . . . . . . S. 18—21

Die slavische bes. russische Kirche als jüngerer Zweig der griechischen. Historische Grundzüge, ihre Abhängigkeit und Selbständigkeit. Das Eindringen fremder Glaubensrichtungen. Reaction und Verbesserung der Kirchenbücher. Die Oberhoheit des Staats und neuere Verfassung seit Peter dem Grossen. . . . . . . . . . . S. 22—28

Gründung der Kirche von Hellas, Verhältniss zu Constantinopel und Verfassung. . . . . . . . . . . . . . . . . . . . S. 28—32

## Erste Abtheilung.
## Die Urkunden und die Literatur.

I. Bedeutung der griechischen Bekenntnissschriften im Unterschiede von den abendländischen.

Das Symbol des Gennadius. Entstehung, Inhalt und Charakter. Der Schluss als späterer Zusatz. Unechtheit der Schrift De via salutis. . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . § 1—3. S. 33—41

II. Lutherisch-griechische Verhandlungen. Erste Berührungen angeknüpft durch Melanthon, Chyträus und Crusius; Jacobus

Heraclides Fürst von Samos. Die Sendschreiben des Patriarchen Jeremias II. und der Tübinger Theologen, Acta et scripta theoll. Würtemb., deren Werth und Ergebniss. . . . . . . . . . . § 4—6. S. 42—50

II. Zweiter Reformversuch. Cyrillus Lucaris und sein Bekenntniss. Persönliches und Biographisches, Auszüge aus seinen Briefen. Die Glaubensschrift Cyrill's, ihre Tendenz, öffentliche Aufnahme, Beurtheilung und schwierige Stellung. Nachwirkungen dieses reformirten Geistes. . . . . . . . . . . . . . . . . . § 7—12. S. 50—64

III. Die Bekenntnissschrift des Metrophanes bei freierer theologischer Haltung und Schonung der protestantischen Leser doch im Wesentlichen als eine griechische anzusehen. § 13. 14. S. 64—69

IV. Kirchliches Hauptbekenntniss des Petrus Mogilas. Entstehung, Inhalt und Wichtigkeit desselben, angebliche Neigung zum Romanismus oder gar zum Lutherthum. . . . . § 15—17. S. 69—74

V. Die Synodalschriften veranlasst durch den eingedrungenen Calvinismus. Die Synoden von Constantinopel und von Jassy verwerfen das Cyrillische Bekenntniss. Die Synode von Jerusalem (1672) und deren Acten. Die früheren Angriffe gegen den Patriarchen Cyrill werden methodisch verdeckt und verhüllt. Bekenntniss des Dositheus zur Bekämpfung der Schrift Cyrill's, ob ein latinisirendes. Erklärung der Synode von Constantinopel 1691 und letzte protestantische Regungen. Uebersicht und Vergleichung dieser Urkunden. . § 18—23. S. 75—88

VI. Jüngere Literatur. Die russische Theologie seit Stephan Jaworsky und Theophanes Prokopowitsch. Wiederaufnahme theologischer Studien in Hellas. Neuester Dogmatiker Damalas. Literarische Hülfsmittel. . . . . . . . . . . . . . . . . . § 24. 25. S. 89—92

---

## Zweite Abtheilung.
## Das Lehrsystem. Einleitung.

I. Die Grundgedanken. Allgemeiner Begriff der christlichen Religion, beschränkt durch den der Orthodoxie. Die beiden Factoren des Glaubens und der Werke. Christliche Ideen, Glaube, Liebe und Hoffnung. . . . . . . . . . . . . . . . . § 26—29. S. 93—97

II. Die Quellen und Normen. Das Schriftprincip, im A. T. gebunden an das Ansehen der Septuaginta. Die Stellung zu den Apokryphen bleibt zweifelhaft. Neuere Streitigkeiten über das Recht des Bibellesens und die Volksbibel. Erfolge der Bibelgesellschaften in Russland. . . . . . . . . . . . . . . . . § 30—32. S. 97—107

Die Tradition als ergänzende Quelle und Norm. Rechtfertigung derselben im Verhältniss zur Kirche und zur Schrift. Innere Schwankungen. Beurtheilung alles Kirchlichen nach dem Maassstab des Alter-

thums und der Neuerung. Die Tradition fixirt sich in der Reihe der sieben älteren Synoden. Die Zeugen der Ueberlieferung. Das Nicänische und zu Constantinopel ergänzte Symbol als alleinige Basis der Glaubenslehre, neben welcher sich keine andere Formel in kirchlicher Gültigkeit behauptet hat. . . . . . . . . . § 33—37. S. 107—120

## Erster Theil.

### Der Glaube.

I. Die einfache Theologie. Der Gottesbegriff verräth durchaus den altgriechischen christlich-platonischen Geist. Auch die Trinitätslehre wird theils philosophisch gedeutet, theils kirchlich beschrieben. Die dogmatische Theorie endigt mit der Behauptung des Ausgangs des h. Geistes vom Vater allein und mit der Verwerfung des lateinischen Zusatzes. Grosse Werthschätzung dieser Thesis. Aus der älteren Literatur ergiebt sich das eigenthümliche Interesse der griechischen Lehrform in philosophischer, historischer und biblischer Richtung. Beurtheilung der Controverse. . . . . . . . § 38—45. S. 123—143

II. Die sichtbare und unsichtbare Welt. Griechischer Idealismus und Realismus. Das Universum in seiner Einheit und Getheiltheit. Der Stufengang der Schöpfung von Oben herab. Das Geisterreich in neun Chören. Theilnahme der Engel an den irdischen Angelegenheiten und Abfall des Lucifer. . . . . . . § 46—50. S. 143—150

III. Die Lehre vom Menschen. Der Dualismus der Welt überträgt sich auf den Menschen als Mikrokosmos, daher seine Hoheit und Niedrigkeit. Doppelte Seite des göttlichen Ebenbildes. Die Willensfreiheit als Wort des Glaubens. . . . . . . . § 51—54. S. 150—154

Der vorsündliche Mensch, unschuldig und vollkommen, sinkt durch die erste Sünde von seiner Höhe herab. Die angestammte Sünde und deren Folgen. Allgemeiner Begriff der Sünde als Abstand und Entfernung von Gott, vereinbar mit der sittlichen Freiheit und dem höchsten Lebenszweck. Leib und Seele creatianisch verbunden. . . . § 54—59. S. 155—167

IV. Die göttliche Leitung. Vorsicht und Verordnung im Anschluss an die creatürliche Freiheit. Natürliche und sittliche Uebel. . . . . . . . . . . . . . . . . § 60. 61. S. 167—169

V. Die ökonomische Theologie. Die Sendung Christi. Die Christologie im Allgemeinen und in dogmatischer Ausprägung. Die Prädicate des Erlösers, ob seine Menschheit vollkommen anerkannt. . . . . . . . . . . . . . . . . § 62—66. S. 169—176

Das Werk Christi als Opfer im Unterschiede von der abendländischen Theorie. Eigenthümlichkeit des griechischen Standpunkts. Die Hellenen haben Christus nicht verurtheilt. Würde der Maria und Mariencultus. Das Kreuzeszeichen. . . . . . § 67—70. S. 177—185

VI. Die Ausführung und Aneignung des Heils. Allgemeine Grundzüge des Indeterminismus und Synergismus. Der Absolutismus der Erwählung wird zurückgewiesen, die Vorherbestimmung nicht verschmäht, nur synergistisch gedeutet. Aeltere und jüngere Erklärungen. Anathem wider Cyrill. . . . . . . . . . . § 71—75. S. 185—194

Angeeignet wird das Heil durch Glaube und Werke, durch christliche Philosophie und Praxis. Definition des Glaubens und Nebenmoment der Hoffnung. Die Rechtfertigung als Besserwerden und Gerechtmachung. Die Gegenthesis Cyrills. Verhältniss zur protestantischen Ansicht. . . . . . . . . . . . . . . . § 76—80. S. 194—205

VII. Die Lehre von der Kirche. Erklärung der altsymbolischen Prädicate. Gemilderter Katholicismus. Die wahre Kirche hat keinen Vorzug des Orts, Christus ihr alleiniges Haupt. Die Ansprüche des Romanismus unbefugt. Allgemeines geistiges Priesterthum der Gemeinde, dennoch die Hierarchie als episcopale Grundlage mit ihren Vollmachten festgehalten. . . . . . . § 81—85. S. 205—216

Kritik des Papstthums als einer fälschlich versichtbarten kirchlichen Monarchie. Die Ehre Roms wird anerkannt, der Primat des Petrus verworfen. . . . . . . . . . . . . . . . § 86—87. S. 216—222

Patriarchat und Verfassung. Die Rangverhältnisse. Das Synodalprincip und dessen Gestaltung in Russland und Hellas. § 88. S. 222—228

VIII. Die Lehre von den Mysterien. Das Mysterium als Hierurgie oder geheimnissvolle Verrichtung. Hochstellung des Lehrstücks bei unklarer Verknüpfung mit dem rein Doctrinalen. Objective und operative Wirkung des Mysteriums. Zahl und Ordnung, Feststellung des sacramentlichen Cyklus im Anschluss an die lateinische Theorie. . . . . . . . . . . . . . . . § 89—93. S. 228—238

Die einzelnen Mysterien. Die Taufe als Siegel der Rettung, ihre Wirkung grenzt an's Magische. Rituelle Abweichung und unbedingte Nothwendigkeit. Das Chrisma als stärkende Verleihung des Christencharakters, Entstehung und unmittelbarer Anschluss an die Taufe. . . . . . . . . . . . . . . . § 94—98. S. 238—252

Die Eucharistie als Gipfel des Mysteriums und Einführung in den innigsten Lebensverband mit Christus. Rückblick auf die ältere Anschauung und Uebergang von der Metabole und Transformation zur Transsubstantiation. Wirklichkeit des Genusses mit Ausschluss alles Symbolischen. Lateinische Lehrform mit griechischen Unterscheidungszeichen. Wandelung durch Anrufung des Geistes. Gebrauch des Ungesäuerten etc. . . . . . . . . . . . § 99—104. S. 252—272

Die Priesterweihe. Von der Priesterwürde eine mehr religiöse als regimentliche und rechtliche Vorstellung. Klerikalische Stufen und Aemter. — Die Busse als Kampf des Herzens, Busstheorie der lateinischen ähnlich. — Die Ehe nicht unauflöslich. Ritus der Trauung. —

Die Gebetsölung nicht als Sterbesacrament, ihre rituelle Umständlichkeit. — Beurtheilung des Lehrstücks. . § 105—111. S. 272—297

IX. Liturgie und Ritus. Enge Verbindung zwischen dem Mysterium und der dasselbe einkleidenden Liturgie. Hier offenbart sich der griechische Symbolismus und Allegorismus vollständig. Erklärung der Liturgie. Als Schauplatz der Tempel mit seinen Bestandtheilen. Der Verlauf der liturgischen Handlung bis zum Höhepunkt des Opfers und der Eucharistie. Einzelne Ritushandlungen. Die Fürbitte für Verstorbene und die Gebetsstellung. . . . . . . . § 112—113. S. 297—310

X. Heiligen- und Bilderverehrung. Die Anrufung der Heiligen gestützt auf das Vorrecht ihrer fürbittenden Hülfsleistung. Früher Abschluss der Heiligenschaar. Die Reliquien. Weit interessanter und der griechischen Denkart eigenthümlicher der Bilderdienst. Historische Uebersicht. Rascher Umschwung in der alten Kirche, die Bilderfeindschaft verwandelt sich in Verehrung, welche im Bilderstreit obsiegt. Die ältere Bilderphilosophie von den Bekenntnissen aufgenommen. Das Bild nicht als Stoff, aber als Vehikel seines Gegenstandes verehrungswerth. Unterscheidung von Bild und Idol. Neuere Stellung des Bildercultus und Kritik. — Anhang vom Gesangbuch. § 114—120. S. 310—333

XI. Letzte Dinge. Tod, Auferweckung und letztes Gericht werden einfach nach dem Standpunkt der alten Kirche vorgetragen. Schwierigkeit hat nur die Vorstellung des Zwischenzustandes, denn hier lässt sich das lateinische Fegefeuer vergleichen, dessen Lehre dennoch nicht auf die griechische Kirche übergegangen ist. § 121—124. S. 333—343

## Zweiter Theil.

Die Werke.

I. An der Spitze das Princip des h. Geistes, dessen Wirksamkeit alles Christliche hervorbringt oder vermittelt. Sieben Geistesgaben. Die Werkthätigkeit ist Gesetzerfüllung und nimmt die Gestalten der Hoffnung und Liebe an. . . . . . . § 125—127. S. 343—350

II. Die christliche Frömmigkeit als Hoffnung. Wesen der Hoffnung als des nie verzagenden Gottvertrauens dargestellt im Gebet. Auslegung des Unservater und der neun Seligpreisungen, moralisch und asketisch zugleich. . . . . . . . . . . § 128—133. S. 350—358

III. Die christl. Frömmigkeit als Liebe oder die Tugendübung. Das System der sieben Tugenden ähnlich dem Schema der lateinischen Scholastik. Höchster Werth der Barmherzigkeit. Reihe der schweren Sünden oder Untugenden nach drei Klassen. Die leichteren lässlichen Sünden. Vermeidung des Jesuitischen. § 134—138. S. 358—372

Die Tugend als Gesetzerfüllung oder die Pflicht. Erklärung der Zehn Gebote in sittlich-asketischer Richtung. Zählung des Dekalogs nach griechischer Ueberlieferung. Der Bilderdienst wird gewahrt. § 139—141. S. 372—378

Die Kirchengebote, besonders das Fasten als Erkennungszeichen des christlichen Geistes. Fastenordnung. — Die übrigen Kirchengebote, Gottesdienst und Festordnung. Der Standpunkt der Gesetzlichkeit. § 142—144. S. 379—385

Anhang vom Mönchthum. Die altgriechische Auffassung desselben wird festgehalten. Einfachere Entwicklung des griechischen Mönchslebens, aber in mehreren Formen. Neuere Stellung. Verdienste des russischen Mönchthums. . . . . . . . . . § 145—146. S. 385—391

---

## III. Anhang.

## Allgemeine Uebersicht und Secten.

I. Uebersicht und Ergebnisse. Ausgezeichnete Eigenschaften der griechischen Religiosität, die aber durch die kirchliche und wissenschaftliche Ausprägung verdunkelt werden. Die Kirche ist die zurückgebliebene. Vergleichung der lateinischen und griechischen Christenheit unabhängig von den Confessionen. Die einzelnen Berührungspunkte der Lehrbegriffe. Neueste Bestrebungen der griechischen Kirche, die sich immer mehr in Stammeskirchen zu theilen beginnt. Bulgarischer Kirchenstreit. . . . . . . . . . . . . . . § 147—154. S. 395—408

Vergleichung des Röm. mit dem griech Katholicismus nach Hierarchie und Disciplin. Folgen auf dem sittlichen Gebiet, Verderbnisse. Vorschläge zur Annäherung. — Verhältniss zum Protestantismus, theils in der Beurtheilung des Alterthums und der Neuerung, theils in der nationalen Gestaltung. . . . . . . . . . § 155—157. S. 408—414

II. Die Secten, welche das Wesen der Kirche fragmentarisch oder in schroffer Einseitigkeit wiedergeben. — Die alten Sonderkirchen in drei Richtungen, von Römischer Union ungleich afficirt. Nestorianer, chaldäische Christen und Thomaschristen. — Armenische Kirche, Jakobiten, Kopten und Abessynier. — Maroniten. § 158—164. S. 414—430

Russische Secten an Differenzen des Cultus und der Liturgie hängend, daher entweder minutiös oder radical. Nach Innen gerichtet die Duchoborzen und Molokanen. Hauptstamm der Sectenbildung die Raskolniken, diese independentisch und antihierarchisch ausgebildet. Priesterliche und unpriesterliche sammt zahlreichen Unterarten. Neuere Lage und Verbreitung. . . . . . . . . . . . . . . § 165—168. S. 431—438

Zahlenverhältnisse. . . . . . . . . . . . § 168. S. 438—439

Nachträge und Namenregister. . . . . . . . . . S. 440—444

---

# Einleitung.

Eine Symbolik der griechisch-morgenländischen Kirche kann weniger als die der andern grossen Hauptkirchen aus dem Zeitalter der ihr zum Grunde liegenden Urkunden allein geschöpft und verstanden werden. Sie handelt von dem Lehrbegriff, durch dessen Darlegung jene Kirche im siebzehnten Jahrhundert ihr Verhältniss zu den grossen Kirchengemeinschaften des Abendlandes hat feststellen wollen, also von dem durch öffentliche Kundgebungen bezeugten confessionellen Standpunkt und Charakter derselben in religiös-dogmatischer wie in sittlich-praktischer Beziehung. Aber diese damalige Erneuerung der griechischen Kirche war zugleich die Bestätigung und Wiederaufnahme ihres alten Wesens, sie hängt mit der vorangegangenen Ueberlieferung durchaus zusammen, noch enger und stetiger als dies von den öffentlichen Erklärungen des Römischen Katholicismus gesagt werden darf, und liefert zugleich einen Maassstab für die Beurtheilung der Folgezeit. Wir bedürfen, indem wir uns zu einer solchen Arbeit anschicken, eines breiten Hintergrundes und weiten Rückblicks in die Reihe der Jahrhunderte. Der Zweck dieser Einleitung kann daher nur sein, den eigenthümlichen Lebensgang dieser Abtheilung der Christenheit bis zu dem Zeitpunkt, wo die neueren Bekenntnissschriften auftreten und noch darüber hinaus in möglichst gedrängter Uebersicht zur Anschauung zu bringen.

Anatolische Kirche ist ein geographischer Name, welcher die gesammte östliche Hälfte des christlichen Lebens zusammenfasst; er deutet auf gewisse tiefliegende geistig natürliche Unterschiede des Morgenlandes vom Abendlande, von denen bekannt ist, dass sie sich auch auf dem religiösen und kirchlichen Gebiet scharf ausgeprägt haben. Durch den Zusatz griechisch aber empfängt dieser Name eine nationale und zugleich historische Bedeutung; denn aus der örtlichen Lage des hellenischen Volkes erklärt sich die Zusammensetzung des Griechischen mit dem Mor-

genländischen noch nicht, sondern sie findet erst in dem geschichtlichen Verlauf des christlichen Alterthums ihre volle Rechtfertigung, ähnlich wie der Katholicismus des Abendlandes durch den Zusatz Römisch verdeutlicht wird.

Als die Kunde des christlichen Heils vernommen wurde, war das Griechenthum längst in weitem Umfange in den Orient eingedrungen. Vom Standpunkte des N. Testaments bedeuten die Hellenen neben den Juden den anderen grossen Arm der Menschheit; durch ihre Berufung soll der welthistorische Schauplatz des Evangeliums eröffnet und der Weg in die abendländische Welt gebahnt werden. Von Corinth aus beschliesst Paulus nach Rom und weiterhin nach Spanien zu reisen, seine dortige Thätigkeit hielt ihn noch mit der Heimath in Verbindung, war aber doch auch geeignet, den Blick bis zum fernen Westen hinzulenken. Wenn das christliche Gottesreich zunächst ohne Wechsel der Sprache auf weite Strecken verbreitet, in die allgemein zugänglichen Kreise des literarischen Verkehrs eingeführt und mit den wichtigsten philosophischen Bildungsmitteln des Alterthums in Wechselwirkung gesetzt werden sollte: so konnte dies Alles nur durch das hellenische Geisteselement bewirkt werden. Volksthümlich angesehen mag man die altgriechische Kirche in Hellas, Macedonien und in den kleinasiatischen Gemeinden, wo sie jedoch mit anderen Bestandtheilen stark versetzt war, suchen, als Literatur und Bildung reichte sie nach Syrien und Alexandrien uud erstreckte auf der andern Seite ihren Einfluss bis nach Italien. Nächst Antiochien wurden griechische Hauptstädte, wie Corinth, Ephesus, Thessalonich u. a. die wichtigsten Sitze der christlichen Cultur; das christliche Alexandrien empfing die gelehrte und philosophische Erbschaft des alten, um sie noch grossartiger zu verwerthen. In die hellenische Sprache kleidete sich die früheste schwungvolle Vertheidigung der Glaubenswahrheiten, griechische Denkformen gaben der ältesten Religionsphilosophie ihre verfeinerte Gestalt, sei es der mythischen und phantastischen, sei es der kirchlichen, welche das Glauben zum Wissen erheben will. Gerade die Logosidee, welche der Lehrbildung so wesentliche Dienste geleistet hat, war der philosophischen Denkweise des Griechenthums, wenn nicht allein, doch vorzugsweise entsprechend, indem sie Gelegenheit gab, das doppelte Interesse des Glaubens und der Erkenntniss von demselben Princip aus zu befriedigen. Bei der allseitigen Empfänglichkeit und vordringenden Kraft der griechisch redenden und griechisch gebildeten Theologie war es natürlich, dass die bahnbrechenden Lehrfragen auf diesem Boden ergriffen und zur ersten Entscheidung geführt wur-

den, das Problem der Trinität und der Person Christi. Alexandrien und Antiochien, Nicäa, Ephesus, Constantinopel sind die wichtigsten Kampfplätze, die abendländischen Gegenden verhielten sich abhängiger und traten an zweiter Stelle hinzu, und nur der Pelagianische Streit hat in Afrika, Italien und Gallien seine eigentliche Heimath. Während in Constantinopel auf die erste grosse Synode zwei andere folgten, hat die Stadt Rom keine gleichartige Kirchenversammlung aufzuweisen. Der Römische Bischof hat keinen Antheil an dem dogmatischen Ausspruch von Nicäa, einen geringen an dem des nächsten Concils; später gelang es ihm, zuweilen einen durchgreifenden Einfluss zu gewinnen, allein das Abendland hat doch immer erst lernen und aufnehmen müssen, ehe es zu einer selbständigen Wirksamkeit erwuchs.

Hieraus erklärt sich, dass und warum die griechische Glaubensweise und Lehrsprache sich im Anschluss an die apostolischen und nachapostolischen Schriften früher ausbilden musste als die lateinische, welche letztere aus jener manche wichtige Namen wie eucharistia, ecclesia, paracletus, liturgia einfach herüber genommen, andere durch künstliche Uebertragung sich angeeignet hat. Die griechische Theologie hat den Vortritt, ihre Literatur wurde schon seit dem Beginn des dritten Jahrhunderts geistvoll und reich und entwickelte im vierten und fünften eine ausgezeichnete Blüthe. Alle gelehrten Stoffe wurden bearbeitet und alle schriftstellerischen Formen sind vertreten: der Entwurf des Glaubenssystems, die dogmatische Abhandlung, die historische Darstellung, die Schrifterklärung, die Polemik und Apologetik, die Häresiologie, die Homilie und Katechese, — für Alles finden sich ungewöhnliche Talente, und dazu kommen noch Mönchsregeln, Briefe, Dialoge, Sprüche, liturgische Aufzeichnungen, Canones und die vom Abendlande bald überflügelte Kirchenpoesie. Indem diese vielartige Schriftstellerei der christlichen Religion diente, wollte sie der antiken Kunst und Schönheit nicht entsagen, sie verband den überlieferten Sprachschatz mit einem neuen von christlicher Herkunft, und die kirchliche Beredtsamkeit erlangte eine Fülle, die wir bewundern, obgleich sie dem Inhalt nicht selten gefährlich geworden ist. Nach unserer Meinung steht Chrysostomus als Redner gegen einen Demosthenes und Lysias nicht zurück, denn er beherrscht mit vollkommener Leichtigkeit ein grösseres Sprach- und Anschauungsgebiet, ohne im Ganzen die grammatisch und syntaktisch gegebenen Schranken der griechischen Rede zu überschreiten. Aber seine Rhetorik überwuchert oft genug den Werth der Gedanken; wie leicht konnten die Nachkommen, als ihnen selbst Kraft und Geist ausgegangen war, zu einer

stilistischen Aufgetriebenheit verleitet werden, welche nur die Magerkeit des Inhalts verdeckt! An Reichhaltigkeit steht offenbar das lateinische Schriftthum dieser Epoche zurück; auch hat das Abendland damals und vor Augustin nichts aufzuweisen, was sich an wissenschaftlichem Werth mit den Arbeiten der antiochenischen Schule vergleichen liesse. Auf der andern Seite liefern auch die orientalischen Dialekte, der syrische, äthiopische, armenische, jeder seine eigenen und nicht unbeträchtlichen Beiträge, welche aber dennoch unter zahlreichen Uebersetzungen, Biographieen, Mönchsregeln, liturgischen Stücken nur wenige Werke von nachhaltiger Wichtigkeit darbieten. Wer also die griechisch-theologische Literatur dieser Blüthezeit überblickt, und wer hinzunimmt, dass sie mit den klassischen Vorbildern und philosophischen Quellen in ununterbrochener Verbindung geblieben war, darf sich nicht über den Stolz wundern, mit welchem spätere Geschlechter derselben Kirche auf den ihnen anvertrauten christlichen und vorchristlichen Schatz des Alterthums zurückblicken.

Aber es entsteht die Frage, ob und warum sich die kirchlich-griechische Richtung nicht eben so gut dem Abendlande hätte anschliessen können, wie sie sich der andern Entwickelung zugewendet hat. Für Beides war allerdings die Möglichkeit vorhanden. Der Verkehr mit dem Westen blieb bis in's dritte Jahrhundert nach beiden Seiten gleich lebendig, so lange circulirten Schriften griechischer Abfassung in Italien. Auch dem Geiste nach nahm das Griechenthum eine mittlere Stellung ein, denn es vereinigte Schärfe und Weichheit. Speculative Begabung, idealistischer Trieb, feine Unterscheidungsgabe, Neigung die Gegensätze zu mildern, aber auch Fähigkeit sie zu verfolgen und auszubeuten, — alle diese Eigenschaften begegneten sich in der den Griechen eigenthümlichen geistigen Geschmeidigkeit. Selbstthätigkeit und Empfänglichkeit, Denkkraft und Frömmigkeit, religiöses und sittliches Streben hielten sich in dieser Geistesanlage eine Zeit lang das Gleichgewicht, und sie besass etwas Gemeinsames, sowohl mit dem überschwenglichen Sinn des Orients wie mit dem Ernst und der praktischen Tüchtigkeit der Abendländer, war also im Stande, nach beiden Richtungen zu wirken. Allein die geistigen Fäden waren doch nach der östlichen Seite hin frühzeitig und dauerhaft geknüpft. In der Frömmigkeit selber hatte eine Combination des Griechischen mit dem Orientalischen stattgefunden. Wir erinnern nochmals an die gnostischen Systeme; diese sind ihrem allgemeinen Wesen nach orientalischen Ursprungs, aber indem sie sich verbreiten, treten sie unter den Einfluss des griechischen Alexandri-

nismus, eine philosophisch-griechische Technik bildet und veredelt sie. Aehnliches liesse sich an andern Beispielen nachweisen. Entscheidender als diese inneren Berührungen wirkte die äussere Gruppirung der Kirche im Römischen Reich. Nach Constantin's Anordnung zerfiel das Reich in vier grosse Bezirke: hier Italien und Gallien, dort Asien und Illyricum, — und diese Theilung bedingt mehr oder minder auch die kirchliche Zugehörigkeit der einzelnen Provinzen. Constantinopel wird Residenz, wird Patriarchat, zugleich Sitz der oströmischen Herrschaft, damit ist der Gang der Zukunft vorgezeichnet. Jetzt hatte die griechische Kirche ihren eigenen Anschluss gefunden und zwar einen nach Osten gelegenen, aus welchem eine bleibende Beziehung zu den östlichen Patriarchaten und eine Ablösung von Rom hervorgehen sollte. Das Abendland verselbständigte sich, obgleich es lange gedauert hat, bis es durch Eintritt der einzelnen Länder in den Verband mit dem Römischen Mittelpunkt schrittweise zu einem Ganzen abgerundet wurde. Auch über östliche Gegenden wie Thessalonich, Epirus, Dalmatien suchten die Römischen Bischöfe ihren Einfluss auszudehnen, nicht ohne Erfolg, aber sie sollten erfahren, dass in dieser Region ihre Machtentfaltung nicht unbeschränkt bleiben werde. Eine Grenzlinie war gegeben. Als von nun an die beiden Hälften der Christenheit jede in sich Gestalt und Festigkeit gewannen, war für die griechische Kirchenentwickelung die Bahn eröffnet; der oströmische Staat zog seine Kirche in sich hinein, welche seitdem den wichtigsten Factor des orientalischen Katholicismus bildete. In Constantinopel mischten sich griechische und morgenländische Sitten; das dortige Patriarchat, anfangs unselbständig und charakterlos, zog doch aus seiner Stellung die grössten Vortheile; Neurom trachtete darnach, die Ehren des alten zu theilen, und die Synode von Chalcedon (451), über die Verordnung von Constantinopel (381) hinausgehend, bestätigte diesen Anspruch. Alexandrien, Antiochien, Jerusalem, im fünften Jahrhundert noch höchst einflussreich, verloren im folgenden an Ansehen und wurden durch die Eroberungen des Islam noch mehr geschwächt; aber eine ähnliche Centralisation wie im Abendlande ist dennoch nicht durchgeführt, nicht einmal erstrebt worden, die aristokratische Grundlage der Verfassung bestand fort. Das von Constantin eröffnete Staatskirchenthum fand seine gradlinigte Fortsetzung im oströmischen Reich, mit dem Unterschied dass die späteren Kaiser immer eigenmächtiger auch die inneren Angelegenheiten der Kirche statt des blossen Schutzrechts in die Hand nahmen.

Es ist schwierig, den Zeitpunkt mit Sicherheit anzugeben, von

welchem an die kirchliche Eintracht des Abend- und Morgenlandes erschüttert wird, denn häufig folgte auf eine jeweilige Verstimmung wieder ein gutes Einvernehmen. Die Synode von Sardica (347) drohte zum ersten Male das Band der Kirchengemeinschaft zu lockern, das aber bald wieder hergestellt ward. Mit einzelnen Verfahrungsweisen der Orientalen waren die Römischen Bischöfe höchst unzufrieden, der friedliche Verkehr wurde auf Jahre oder Decennien unterbrochen; einen ernsteren Conflict veranlasste Johannes Jejunator, als er sich nach 582 den Titel ökumenischer Patriarch beilegte. Im Allgemeinen haben bis zum Concil von Chalcedon (451) die beiden grossen Abtheilungen des altkatholischen Christenthums, wie sie in ihren hierarchischen und liturgischen Grundgedanken und disciplinarischen Vorschriften einig waren, auch wirklich in der Lehrbildung zusammengewirkt; aber schon die langwierigen monophysitischen Wirren liessen das Abendland kalt und theilweise abgeneigt. Im Monotheletenstreit widersprachen sich die Päpste, das Concil von 692 enthielt manche dem abendländischen Herkommen zuwiderlaufende Rechtsbestimmungen und gelangte nur mit grossem Vorbehalt zur allgemeinen Anerkennung.

Zu diesen Hemmungen kirchlicher Einigkeit kam noch der abnehmende literarische Verkehr. Die Kenntniss der griechischen Sprache wurde selten im Occident, noch seltener die der lateinischen im Morgenland und unter den Griechen. Constantin hatte sich, um zu Nicäa den Vorträgen zu folgen und sich selbst verständlich zu machen, eines Dolmetschers bedient. Zur Zeit des Origenistischen Streits sorgten wohl Hieronymus und Rufin für den gelehrten Austausch zwischen entlegenen Gegenden, aber sie fanden keine Nachfolger; war doch Augustin selber des Griechischen so wenig kundig. Durch einzelne Leistungen und Persönlichkeiten wurde allerdings noch ein gegenseitiger Einfluss unterhalten. Ein Iohannes Cassianus, als er 410 nach Rom und nach Gallien wanderte, brachte den Standpunkt seines Lehrers Chrysostomus mit, der in den gallischen Klöstern grossen Anklang fand. Gregor der Grosse stand mit Constantinopel in gutem Einvernehmen, der dortige Aufenthalt veranlasste ihn zur Abfassung seiner Moralia, die immerhin geeignet waren, der Mehrheit auf beiden Seiten zu gefallen. Späterhin gelangten die Dionysischen Schriften in's fränkische Reich, um für einzelne Köpfe und Kreise zu einer neuen religionsphilosophischen Bildungsquelle zu werden. Spärlicher war hingegen die Kunde, welche die griechische Theologie von der abendländischen Literatur empfing. Im fünften und sechsten Jahrhundert ist in Constantinopel öffentlicher Unterricht im Lateinischen

ertheilt worden, aber die Zahl der Kundigen war gering und wurde immer geringer. Die Zeitverhältnisse nöthigten wohl zu manchen Mittheilungen, Abschnitte einzelner Schriftsteller wurden in's Griechische übersetzt; aber für kirchliche Correspondenzen und Gesandtschaften mussten stets Dolmetscher, und es waren nicht immer redliche, zu Hülfe genommen werden. Zunächst führte der Mangel an Communication dahin, jede der beiden kirchlichen Richtungen in sich selbst zu befestigen, aber auch auf sich selbst zu beschränken, so dass sie, ohne sich nach der anderen umzusehen, mancherlei innere und äussere Eigenheiten sammeln und bestehen lassen konnte. Die griechisch-byzantinische Kirche, gegründet auf sieben allgemeine Concilien, deren Glaube die vollste Bürgschaft des Heils gewährte, im Besitz der klassischen Sprache, der philosophischen Lehrmeister und endlich der dogmatischen Vorkämpfer von Athanasius bis Johannes von Damascus, hielt sich für allseitig ausgerüstet, für mündig in der Erkenntniss, rein und untadelhaft in der Verfassung und im Gottesdienst und daher auch jeder etwaigen Bevormundung von Seiten des Abendlandes überhoben. Aus der Entfernung wurde Entfremdung und Eifersucht, der Abstand der ganzen Denkweise offenbarte sich durch den Bilderstreit, während im Zeitalter Karls des Grossen die verhängnissvolle Abweichung der Symboltexte zum ersten Mal zur Sprache kam. Als nun ein durch äussere Umstände veranlasster Streit die längst vorhandene Abneigung bis zur heftigsten Erbitterung steigerte, lagen bereits Gründe genug zu gegenseitigen Vorwürfen in Bereitschaft, und sie konnten aus allen Fächern entnommen werden, aus Lehre und Kirchenrecht, Verfassung, Gottesdienst, Ritus und Sitte.

Schon die Synode von 692 hatte Veranlassung gegeben, sechs Abweichungen lateinischer Observanz von der griechischen öffentlich zu constatiren; bei diesen sollte es nicht bewenden.

Bekanntlich hat Photius (867) in seiner Encyclica etwa zehn Beschuldigungen gegen die kirchliche Reinheit des Abendlandes erhoben, die wichtigeren betrafen die Lehre vom Ausgang des Geistes, das Fasten am Sabbath, die Ordnung der grossen Fasten, den Cölibat und die Frage, ob die Firmelung durch den Bischof allein oder auch, wie die Griechen wollten, durch die Hand des Presbyters verliehen werden dürfe. Später verdoppelte Cärularius diese Zahl, Andere haben 60 bis 80 Anklagepunkte herausgebracht, wieder Andere sie auf zwei oder sogar auf Einen herabgesetzt (s. A. Pichler, Die orientalische Kirchenfrage, München. 1862). Es unterlag einem durchaus willkürlichen Ermessen, wie viele von jenen allmählich entstandenen und meist ganz äusserlichen Diffe-

renzen der kirchlichen Ordnung in das Verzeichniss aufgenommen werden sollten; nur die Missgunst, — man denke an den *Consensus repetitus fidei Lutheranae,* in welchem 92 Vorwürfe wider den Synkretismus unterschieden werden, — versteht überhaupt in solcher Weise zu zählen. Wo der Hass einmal mitspricht, kann auch von der Sitte des Bartscheerens, von der Erlaubniss, Milch und Käse während der Fastenzeit zu geniessen, ein Aufhebens gemacht werden, es kann die Nachricht Glauben finden, dass es bei den Lateinern unverwehrt sei, Hunde, Bären und andere unreine Thiere in die Kirche zu führen, was in einer unter Innocenz III. abgefassten Klageschrift *(Coteler. Eccl. Gr. monumenta III, p. 503)* ausdrücklich versichert wird. Eine höhere Wichtigkeit haben nur zwei Streitpunkte, der eine von der Trinität, der andere vom Papstthum und dessen Ansprüchen, und da die Trinitätsfrage für sich allein noch keinen religiösen Trennungsgrund abgeben konnte: so bleibt am Ende der Papst als der wahre Stein des Aergernisses übrig; alle anderen Ausstellungen erhielten erst ihr volles Gewicht, indem sie im Lichte einer Kirche beurtheilt wurden, die sich selbst im Papstthum abgeschlossen hatte und von dieser Spitze aus auch die östliche Hälfte der Christenheit zu beherrschen Anstalt machte.

Im Juli 1054 legten die Römischen Gesandten in der Sophienkirche ihre Bannbulle nieder, welche dem Patriarchen den Frieden aufkündigte, ihn und die Seinigen mit Ketzernamen überhäufte. Seitdem hat sich die Römische Kirche vollständig daran gewöhnt, den griechischen Protest als Abfall und die Gesammtheit seiner Anhänger und Theilnehmer, folglich die ganze zweite Hälfte des Katholicismus als abtrünnig und schismatisch zu bezeichnen. Die Anklagen sind ohne Abzug zurückgegeben worden. *(Acta et scripta de controversiis eccl. Gr. et lat. ed. Will, Marp. 1861).* Abfall ist der bequemste Vorwurf im Munde derjenigen, die im Bewusstsein der eigenen Gerechtigkeit sich jeder Selbstprüfung überheben. Freilich sind auch die Griechen abgefallen, denn in beschränkter Ueberschätzung ihrer Eigenthümlichkeiten verloren sie das Gefühl der kirchlichen Gemeinsamkeit; allein sie waren durch die Herrschsucht des Papstthums, welches in seiner Ausschliesslichkeit selber einen Abfall von den Grundformen der alten Kirche in sich trägt, herausgefordert. Folglich war die Schuld eine gemeinsame, wie dies auch neuerdings von A. Pichler zum grossen Aergerniss seiner Confessionsgenossen (s. dessen Schrift: An meine Kritiker, München 65) offen ausgesprochen worden ist. Eine doppelte Verfassung war gegeben und konnte nach Lage der Dinge nicht mehr vermieden werden, aber erst der Wahn und die

Anmaassung der Menschen haben jene unheilvolle Spaltung daraus gemacht.

Doch ist nöthig, auf Photius als den Repräsentanten des jüngeren Griechenthums noch einmal zurückzublicken. Mit ihm scheidet sich der ältere patristische Charakter von dem nachfolgenden des theologischen und gelehrten Byzantinismus. Der Geist verengt sich, der alte ehrwürdige Sinn für das Ganze und Gemeinsame erlischt, desto mehr wächst die Sucht nach dem Eigenen und Angestammten, welches immer auf's Neue erlernt, ergrübelt und vertheidigt werden muss. In Photius selbst waren ganz ungewöhnliche Eigenschaften vereinigt (vgl. die Beurtheilung von Hergenröther, Photius, Bd. III). Umfassender Kenner der kirchlichen wie der klassischen Literatur, selbst die lateinische nicht ausgeschlossen, eifriger und unermüdlicher Bücherfreund, guter Bibelforscher, wohlbewandert im Kirchenrecht, ganz durchdrungen von der Metaphysik des Dogma's, aber auch eingenommen für die sinnliche Aussenseite des Cultus und der Liturgie, dialektisch gewandt und Meister in der präcisen, oft auch schwierigen und periodisch schwülstigen Darstellung, hat er doch mehr seine Fehler als seine Tugenden auf die Nachkommen vererben können. An seiner Feder haftet ein Reiz, welchen die späteren Producte nicht mehr darbieten, und vielleicht würde sein Name rein geblieben sein, wenn er nicht Patriarch geworden wäre. Keiner war wie er bereit, den Abendländern die Mängel ihrer Bildung und Wissenschaft vorzurücken. Die Lateiner sind es, sagt er, die einst schon die alte Mythologie verkürzt und herabgesetzt und die ebenso hinter den Höhepunkten der christlichen Erkenntniss zurückgeblieben seien. Wenn Photius die abendländische Theologie und Wissenschaft so gern der Uncultur, ja der Barbarei beschuldigte: so hatte dies für ihn und seine Zeit noch einige Wahrheit, da er selbst über ein weit ansehnlicheres gelehrtes Material verfügte, als es den Abendländern damals geläufig war. Und dieselbe Ueberlegenheit dauerte noch über Photius hinaus; aber wie sehr sollte sich seit dem eilften und zwölften Jahrhundert das Verhältniss umkehren! Welchen Aufschwung nahm das Studium im Abendland, während es im griechischen Reich meist nur auf gebahnten Wegen einförmig und freudlos dahinschlich!

Wir beabsichtigen hier nicht, die Byzantinische Theologie und Philosophie im Einzelnen zu beschreiben; nur sofern sich in ihr eine bestimmte Denkweise ausgeprägt hat, sind wir ihr noch einige Erläuterungen schuldig. Photius wirft einmal die Bemerkung hin, der christliche Glaube sei *μάθησις καὶ μυσταγωγία*, Erlernung

und geheimnissvolle Verrichtung oder Darstellung; und wirklich lässt sich die ganze nachherige und durch Jahrhunderte fortgeführte literarische Betriebsamkeit unter diese beiden Rubriken vertheilen. Bei der Mathesis denken wir theils an die von den Griechen mit Glück betriebene und mit Ehren zu nennende Schrifterklärung, theils an das Dogma. In dem merkwürdigen Mönch Maximus, gestorben um 660, flammte der speculative Geist noch einmal auf, um nachher dem Sammlerfleiss und der dogmatischen Genauigkeit zu weichen. Die alten Häresiologen hatten einen beträchtlichen Stoff aufgehäuft, der durch Euthymius und Nicetas Choniates jetzt vermehrt wird. Der lateinischen Kirche gegenüber mussten die alten Controversen aufgenommen, dieselben Sätze wiederholt, dialektisch begründet und mit Auctoritäten belegt werden. Da dies nicht ohne logische Uebung gelingen konnte: so wurde die Logik und Dialektik ein unentbehrlicher Bestandtheil der theologischen Bildung. Nachdem Johannes von Damascus die Aristotelische Kategorieenlehre in seine Propädeutik aufgenommen, wurde sie auch von Photius und den Späteren eifrig studirt; an ihre Kenntniss knüpft sich eine Disputirkunst, welche zwar in die dürrsten Abstractionen verfällt, der man aber Virtuosität nicht absprechen kann. Lange Reihen von *ἀποϱίαι* und *λύσεις* liegen uns, gedruckt und handschriftlich, noch vor Augen, und sie haben wenigstens den Werth logischer Uebungsstücke, ähnlich wie sich die Byzantinischen Briefe häufig nur als stilistische Exercitien betrachten lassen. Fast verschollen ist der Name eines Johannes Italus, welcher im 11. Jahrhundert den Ruf eines philosophischen Meisters (*φιλοσοφῶν ὕπατος*) erlangte, und doch beweisen seine handschriftlich noch in grosser Zahl vorhandenen Arbeiten eigentlich nur eine Fertigkeit in der Anwendung der dialektischen Kunstmittel, derselben Waffen, welche die Polemik und Dogmatik täglich in Bereitschaft hielt. Nächstdem berührte sich die Theologie mit philologischen und historischen Geschäften, die Historiker selber nahmen lange theologische und polemische Excurse in ihre Werke auf. Am Wenigsten geschah etwas Tüchtiges für die Moral, doch wurde auch sie in gnomischter Form durch Sammlung von Sentenzen aus der Tugend- und Pflichtenlehre angebaut, wovon Photius ebenfalls ein Beispiel liefert. Alle diese Angelegenheiten flossen in denselben Studienkreis zusammen, welcher sich nach Talent und Neigung erweitern liess. Der wissenschaftliche Betrieb war infofern ein vielumfassender, als die einzelnen Wissenszweige, wenn auch in der seltsamsten Mischung, doch sämmtlich fortgesetzt wurden. Der Byzantinismus hat etwas Universelles, er will nichts verloren gehen

lassen. Wenn schon Photius sich mit ganz entlegenen Dingen beschäftigt hat: so leistete z. B. Michael Psellus, der Zeitgenosse des Italus, das Möglichste in der Vielseitigkeit; das Verzeichniss seiner Schriften enthält Beiträge zur Dogmatik, Moral und Polemik, zum Kirchenrecht und zur Synodalgeschichte, zur Kategorieenlehre und Psychologie, endlich zur Mathematik und Alchemie, dies Alles in Prosa oder versificirt. — Soweit also reichte die Mathesis, von welcher sich die Theologie beständig umgeben fand, ihr aber stand die Mystagogie zur Seite. Wir dürfen diesen Namen hier auf Alles beziehen, was in der Religion dem Genusse oder der sinnlich vermittelten Berührung mit dem Göttlichen zufällt, also durch Veranschaulichung genährt wird, und es wird weiterhin erhellen, in welchem Grade die Frömmigkeit der Griechen, der älteren wie der jüngeren, sich in diese zweite Richtung eingelassen hat. Wenn für den gewöhnlichen begrifflichen Lehrbetrieb die älteren Väter bis zum Johannes und Photius als Gewährsmänner gelten: so behaupteten nach der anderen kirchlich sacramentlichen Seite die Dionysischen Schriften nebst denen des Maximus das höchste Ansehen, und dieser vermeintliche Areopagite war als der Ausleger des Geheimnissvollen in der Gottesgemeinschaft den Griechen ebenso theuer wie Augustin und Anselm den Lateinern. Mit beiden Schriftstellern, Dionysius und Photius, werden zwei Factoren des Religionsbewusstseins bezeichnet, wobei nicht unbemerkt bleiben möge, dass der Eine den scharfconfessionellen Standpunkt vertritt, während der Andere auch innerhalb der abendländischen Frömmigkeit Anklang gefunden hat. Bei dem Ersteren herrscht der logisch geschulte Verstand, bei dem Letzteren die mystische Contemplation und das Bedürfniss religiöser Versinnlichung. Die griechische Theologie aber, in verehrender Anerkennung dieser Vorgänger, ergiebt sich abwechselnd den Einflüssen der einen und der anderen Art und verfällt gern aus dem Formalismus der Logik in die mystische Ueberschwenglichkeit. Was ihr fehlt und was unter der Last der Ueberlieferung immer mehr abhanden kommt, ist die gestaltende und zur Einheit vordringende Vernunftthätigkeit. Das ist der Grund, warum es innerhalb dieser Literatur nicht wie im Occident zu einer Bearbeitung der kirchlichen Wissenschaft als System gekommen ist. Scholastische Ansätze waren hinreichend vorhanden; Platonische und Aristotelische Methoden wurden schulmässig eingeübt, und selbst der Unterschied des realistischen und nominalistischen Princips blieb nicht unbeachtet. Aber alle Mühe erschöpfte sich im Einzelnen, und die höhere bildende Kraft gebrach, welche einen wissenschaftlichen Gesichts-

punkt hätte durchführen und den denkenden Geist von den Stücken zum systematischen Ganzen, von den Sentenzen zu der Summe hätte erheben sollen. Dieser Mangel an der in's Grosse arbeitenden Geisteskraft liess, von anderen Gründen abgesehen, die kirchliche Wissenschaft weit und wesentlich hinter der des Abendlandes zurückbleiben, dergestalt dass sie in der Meinung, ganz auf eigenen Füssen zu stehen, dennoch fremde Bestandtheile in sich aufnehmen musste. Der Stolz eines auf die Theologie der westlichen Länder herabsehenden Photius wurde zur Verblendung. Einzelne eigenthümlich geartete Persönlichkeiten und geistvollere Leistungen selbst innerhalb des tiefsten Verfalls sollen deshalb nicht verkannt werden. Das zwölfte Jahrhundert erhob sich unter den Comnenen zu verhältnissmässiger Blüthe; mit Recht sind Nicolaus von Methone, Michael Acominatus, der Erzbischof von Athen, nicht minder der gelehrte und edelgesinnte Eustathius von Thessalonich, der ernstgesinnte Richter über die Verderbnisse des Mönchsthums, rühmend hervorgehoben worden, die Gestalt des Letztgenannten wird stets ehrwürdig bleiben. Michael aber (vgl. die Schrift von Ellissen über ihn) erscheint anziehend, weil er, wie einst Synesius nicht allein dem christlichen Glauben, sondern auch der Liebe zum Vaterlande und dem Gedächtniss seiner Thaten und Musen dienen und leben wollte, weil antike und christliche, mythologische, biblische und kirchliche Namen in seiner Rede wie eine friedliche Gesellschaft sich mischen. Im Zeitalter der Paläologen aber zog sich die Religion, während bürgerliche Ordnung und Sittlichkeit darniederlagen, in die geheime Stätte mönchischer Erfahrungen und Visionen zurück; von den Klöstern aus sollte ein grelles Licht den düstern Zustand des öffentlichen Lebens erhellen. Die polemische Literatur aber wälzte sich lawinenartig von einem Jahrhundert zum andern fort.

Der Verfassung nach hatten inzwischen beide Kirchen ihre Grundlagen mit gegensätzlicher Schärfe ausgeprägt, und jede suchte ihre Vollendung in demjenigen, was die andere ausschloss. Im Orient musste die Mehrheit der obersten Würdenträger als das wahre Abbild apostolischer Gleichstellung gepriesen werden, in der aristokratischen Ordnung und ihren Stufen soll sich die apostolische Glaubensgemeinschaft am Richtigsten fortsetzen. Man verfiel darauf, die fünf Patriarchen den fünf Sinnen, von welchen der kirchliche Organismus gesetzlich geleitet werde, zu vergleichen. (Pichler, Geschichte der Trennung des Orients und Occidents, I. S. 255 ff.). Der Ehrenvorzug Rom's wurde nicht bestritten, desto mehr die angemasste Oberherrlichkeit; auch Constantinopel empfängt zuweilen

das Lob, das mystische Zion, die Mutter aller Kirchen und das neue Jerusalem zu sein. (Hergenröther, Photius, III, 806). Dem gegenüber erreichte das Papstthum seinen Gipfel, und es hat sich jeden Vortheil angeeignet, der in dem monarchischen Princip als solchem liegen konnte. Auf den Einheitsgedanken gründet sich die Verherrlichung der Papstgewalt; die Sonne erhebt sich über den Mond, das geistliche Schwert stellt sich über das weltliche, das ihm dienen soll, damit ist es jeder anderen Vergleichung entrückt. Den Schaden, welcher aus der dauernden Trennung des Orients hervorgehe, haben die Päpste wohl empfunden, die grossen am Meisten; aber ihren kirchlichen Vollmachten sollte durch diese Beschränkung kein Abbruch geschehen, so dass Concilien selbst ohne Zuziehung der Orientalen für ökumenische ausgegeben werden konnten.

Hiernach sollte man schliessen, dass die solchergestalt getrennten kirchlichen Richtungen auch immer weiter sich hätten von einander entfernen müssen, allein die Macht der Ereignisse, stärker als die der Begriffe, hat sie wieder genähert. Innerhalb der griechischen Abgeschlossenheit machte sich schon im zwölften Jahrhundert hier und da und nicht ohne Antheil der Patriarchen eine Neigung zur Einigung bemerklich, an sie hat sich dann die offene Unionspartei angeschlossen. Die Kreuzzüge selber wirkten höchst nachtheilig für die Zwecke der Eintracht; auf die durch kriegerische Unternehmungen herbeigeführte unmittelbare Berührung der kirchlichen Gemeinschaften folgte Reibung, Erbitterung, zuletzt Vergewaltigung, denn was konnte für den Charakter eines heiligen und christlichen Kampfes Entehrenderes geschehen, als wenn die Kräfte des Heereszuges von 1204 sich in der lateinischen Eroberung von Constantinopel entluden, wenn Innocenz III. diese von ihm gemissbilligte That dennoch benutzte, wenn der griechische Cultus in den eroberten Gegenden grausam unterdrückt und mit dem Schwert unter den Mönchen gewüthet wurde, als gelte es nur, den einen Erzfeind mit dem andern zu vertauschen. Gerade in der Zeit der Noth, als die Insel Cypern ein neues Märtyrerthum darstellte, hat sich der Unionstrieb in erhöhtem Grade hervorgedrängt. In den seit 1233 angeknüpften und mehrmals erneuerten Unterhandlungen müssen zwei Beweggründe als ernstlich gemeint anerkannt werden: der eine politische der Kaiser, welche ihr 1261 wieder hergestelltes Reich mit Hülfe des Papstthums bald gegen die Uebermacht des Abendlandes, bald gegen die von Osten her andringenden Feinde sicherstellen wollten, der andere kirchlich religiöse bei einigen Patriarchen und Kirchenlehrern.

Diese Latinisirenden sind also die Heterodoxen, welche Leo Allatius fälschlich als Graecia orthodoxa zusammenfasst; gewiss dürfen wir sie nicht alle als gehorsame Werkzeuge der kaiserlichen Willkür betrachten. Einige unter ihnen waren aufrichtig der Sache zugethan, wie Nicephorus Blemmydes und der Patriarch Beccus, der wichtigste Beförderer des Concils von 1274. Durch sie erhielt der Standpunkt des Anschlusses an die abendländische Kirche eine achtungswerthe literarische Existenz, sie verlangten nach der Gemeinschaft und wollten vielleicht auf diese Weise von dem Gefühl der Verarmung in der eigenen Heimath erlöst sein. Die Union selber war aber dennoch unausführbar; die Hauptsache fehlte der gute Wille der Mehrheit, die offene beiderseitige Anerkennung eines gemeinsamen religiösen Bodens, die freie Erhebung des Uebereinstimmenden über das Abweichende; — ohne diese Bedingungen hat noch kein kirchliches Einigungswerk Bestand gehabt, aber es ist auch nicht erlaubt, den Unionsgedanken deshalb überhaupt zu verdächtigen, weil er sich nur unter Bedingungen, wie sie damals nicht vorhanden waren, verwirklichen lässt. Alle jene Versuche, ohne kräftigen Antheil der Gesinnung unternommen, endigten mit einzelnen Zugeständnissen, diese aber konnten bei dem Wechsel der Umstände und Persönlichkeiten eben so oft in's Gegentheil umschlagen. Auch die Römische Kirche war einer Einigung mit jener unfähig, sie verstand darunter immer nur einen theilweisen Uebertritt von Seiten der anderen und hörte nicht auf, die griechische Kirche als die verlorene Drachme und den ungetreuen Sohn zu betrachten, den man heranziehen und zu Gnaden annehmen darf, wenn er sich fügt.

Zur Erläuterung des Gesagten dient vor Allem das Concil von Ferrara und Florenz (1438. 39), eines der merkwürdigsten Ereignisse, an welchen diese Uebersicht vorüberführt, und hier muss sie kürzlich verweilen. Man hat von dieser Synode mancherlei Auskunft verlangt: über kirchliche Einigung, über die Zählung und den ökumenischen Character der Concilien, zuletzt und neuerlich über den Papst und dessen untrügliches Ansehen, aber sie giebt auf alle Fragen nur ungewissen Bescheid, weil sie selber aus schwankenden Bestandtheilen zusammengesetzt war. Nur in Einem Punkte spricht sie deutlich, da Niemand zweifeln kann, dass das Papstthum durch sie aus einer höchst gefährlichen Lage gerettet worden ist. Eine Uebereinkunft mit den Griechen und Orientalen ist weder vorher noch nachher mit solcher Bestimmtheit geschlossen worden, aber auch innerlich niemals so sehr gescheitert, vielleicht eben darum, weil so viele diplomatische Mittel aufgeboten

wurden. Der Leser wolle sich die historische Sachlage vergegenwärtigen. Als leitende Mächte standen Eugen IV. und der Kaiser Iohannes an der Spitze des Unternehmens, und beiden Theilen war aus verschiedenen Gründen an einem günstigen Ausgange viel gelegen. Jeder hatte seinen Feind im Rücken; dem Einen drohte der Untergang seines Reiches durch die Türken, dem Anderen das Baseler Concil, welches durch eine möglichst glänzende Erneuerung des päpstlichen Ansehens in Schatten gestellt werden sollte; so entgegengesetzte Gefahren sollten durch dasselbe Uebereinkommen beschworen werden. Ein glücklicher Erfolg musste in jedem Falle dem Papstthum zur Befestigung gereichen, während er auf der andern Seite immer nur einen zweifelhaften Beistand zur Rettung des Vaterlandes verhiess. Kaiser und Papst allein folgten einem bestimmten Willen, alle Uebrigen liessen sich mehr oder minder von der Gewalt der Umstände fortziehen oder blieben von vornherein abgeneigt und feindlich, und der Friedenspartei unter den Griechen wurde bald klar, dass nur durch unbedingte Nachgiebigkeit gegen das Römische Interesse das erwünschte Ziel erreichbar sein würde. Die Zahl der mitwirkenden Persönlichkeiten war beträchtlich; der vom Kaiser beherrschte Patriarch Joseph, der wohlwollende Bessarion, Isidor von Kiew, Dorotheus, Gennadius Scholarius, Marcus Eugenicus, die Lateiner Cardinal Julian, Johannes von Ragusa, Antonius von Florenz, Turrecremata, — bilden mit Anderen zusammengenommen ein Personal, sehr geeignet um Unterhandlungen Raum zu geben; sie waren höchst ungleich gesinnt, alle Schwächen und Stärken und alle Grade der Willfährigkeit bis zum unbeugsamen Widerstande finden sich unter ihnen vertreten. Im Ganzen herrschte unter den Lateinern das Gefühl der Ueberlegenheit, unter den Griechen eine gedrückte und getheilte Stimmung. Doch beweisen die Unionsberathungen dass man sich diesmal über geringe Dinge nicht ereifern wollte, man liess manche bisher hervorgehobene Streitpunkte, z. B. über das Ungesäuerte und die Consecration der Elemente im Abendmahl, auf sich beruhen. Auch waren die Griechen in Betreff der Hauptsache nicht unvorbereitet. Denn als ihnen von den päpstlichen Theologen zur Unterstützung des Papalsystems eine Menge von Zeugnissen aus dem Pseudo-Isidor und Gratian vorgelegt wurden, gaben sie die einfache Antwort: „alle diese Canones sind apokryphisch“, sie wussten also oder vermutheten doch, was die Reformatoren erst haben lernen müssen. Es bedurfte des ganzen Dranges und Zwanges, welchen das einmal begonnene Werk auferlegte, um nach der 25. Sitzung und nach den peinlichsten Zwischenverhandlungen doch

ein höchst ausdrückliches Resultat der Vereinbarung zu erzielen. Das Unionsdecret umfasst vier Punkte, die Trinitätsfrage, den Reinigungszustand der Seelen, die Zahl der Sacramente und endlich die brennende Frage, den päpstlichen Primat. Aber welches ist der ursprüngliche Wortlaut des Decrets? in welcher Sprache ist es zuerst niedergelegt? wie verhält sich das Original zu den vier ersten amtlichen Abschriften? und verbindet sich wirklich mit der Redaction in beiden Sprachen auch eine Differenz des Sinnes, eine beabsichtigte Zweideutigkeit oder gar eine Fälschung? Darauf beziehen sich ebenso ältere wie die neuesten Untersuchungen, durch welche die Geschichte dieses Concils einen Anhang schwieriger Textes- und Conjecturalkritik erhält. In der für ursprünglich erklärten Urkunde wird dem Römischen Bischof der Primat über den ganzen Erdkreis beigelegt, er selbst heisst der Nachfolger Petri, der Stellvertreter Christi, das Haupt der ganzen Kirche, welchem Christus durch den Petrus die Vollmacht einer kirchlichen Gesammtregierung anvertraut habe, — womit offenbar weit mehr gesagt ist, als was die Griechen jemals eingeräumt hatten. Aber es muss auffallen, dass die den Weltprimat betreffenden Worte in den lateinischen Texten stets vorhanden sind, in den griechischen aber theilweise fehlen. Einen zweiten Verdacht erwecken die Schlussworte, sie lauten griechisch: *καθ' ὃν τρόπον καὶ ἐν τοῖς πρακτικοῖς τῶν οἰκουμενικῶν συνόδων καὶ ἐν τοῖς ἱεροῖς κανόσι διαλαμβάνεται*, und in lateinischer Fassung: *quemadmodum etiam in gestis oecumenicorum conciliorum et in sacris canonibus continetur.* Man hat in diesem etiam statt et-et eine verfälschende Wiedergabe dieses Zusatzes finden wollen, welcher vielmehr den Gedanken ausdrücken sollte, nicht: „der Papst besitze die Vollmacht des Kirchenregiments, wie dies in den Acten der ökumenischen Concilien sowohl als in den Canones enthalten sei,“ also nicht: „dass die dem Papste zugeschriebenen Vorrechte nach Maassgabe der alten Concilien zu verstehen und zu gebrauchen seien“, sondern: „dem Papste kämen die aufgezählten Vorzüge zu, und dasselbe enthielten auch schon die alten Concilien.“ Verhielte es sich so: dann hätten die lateinischen Redactoren den Griechen mit dieser leichten Aenderung das Zugeständniss unterschieben wollen, dass der absolute Papismus auch schon in den alten Concilien und Canones gelehrt werde, während diese die Erwähnung der Canones vielmehr im Sinne eines Rückhalts und einer glimpflicheren Auffassung des Papstthums acceptirt haben mochten, — und das wäre eine diplomatische Ueberlistung im eigentlichsten Sinne. Allein mit Recht, — vgl. Frommann, Zur

Kritik des Florentiner Unionsdecrets S. 50 ff. Dazu Janus, der Papst und das Concil S. 345—48), — ist diese Vermuthung vor Kurzem als allzu gesucht bezeichnet worden. Denn weder brauchte in diesem Zusammenhang das *καί-καί* einen disjunctiven Sinn zu haben, noch würde das blosse etiam statt et-et hingereicht haben, aus dem bloss begründenden Zusatz, wie ihn die Griechen vorgeschlagen hatten, eine zweite Behauptung zu machen. Auch wird dabei vorausgesetzt, dass dieses etiam erst nachträglich in den Text gekommen, während es doch von den vorhandenen Urkunden und Handschriften sehr vollständig dargeboten wird. Auf die Annahme einer diplomatischen Fälschung haben wir wohl zu verzichten, desto wahrscheinlicher und gewisser ist die einer doppelten Deutung. Bei der Berufung auf die Concilien und Canones dachten die Griechen natürlich nur an die älteren Synoden, nach welchen dem Papste nur der Vorrang der Ehren zukommt, während den Lateinern sofort die Tendenz der falschen Decretalen vor Augen stand. Dasselbe Argument, welches den Einen zur indirecten Beschränkung des Primats willkommen war, diente den Anderen zur Festhaltung eines unbedingten Papstrechts. Es bedurfte also keiner Fälschung, schon die Worte der Einigung waren geeignet, um jeden der beiden Theile seinem eigenen kirchenrechtlichen Standpunkt anheimzugeben. Was aber den anderen Punkt betrifft: so muss der Umstand Argwohn erregen, dass die Worte vom allgemeinen Primat von den vier Original-Copien des lateinischen Textes einstimmig angeführt werden, während sie der griechische übergeht. Das Decret leidet folglich an einem doppelten Makel; erstens an einer Differenz der Texte selber und zweitens an dem Anlass zu einer unausgesprochenen zwiespältigen Auffassung desselben, ohne dass wir weiter zu untersuchen brauchten, welcherlei Rückhalt oder welcherlei Täuschung oder Unterschlagung hier oder dort im Spiele gewesen sei. Und wie das Decret: so auch der Friede selber; er gleicht einem Bande, dessen Fäden reissen, sobald sie stärker angezogen werden, einer Handreichung ohne Druck und mit leiser Zurückziehung. Die Folgen der ungeeinigten Gesinnung konnten nicht ausbleiben. Kaum hatten die Griechen das Concil verlassen: so erschraken sie vor ihren eigenen Zugeständnissen, das Volk nahm keinen Antheil; schon 1443 eiferte ein Synodalschreiben dreier Patriarchen wider die neue „Räubersynode", welche denn auch 1472 von Constantinopel aus als häretisch und unverbindlich zurückgewiesen wurde. Ohne Wirkung ist sie indessen nicht geblieben; das griechische Lehrsystem nahm Einiges in sich auf, was wir nachher auch symbolisch befestigt finden werden.

Hier ist ein historischer Ruhepunkt angezeigt. Ueberblicken wir den bisherigen Verlauf: so ergiebt sich, dass sich die griechische Kirche bis zum eilften und zwölften Jahrhundert in sich hineinbewegt hatte; dann wurde sie aus ihrem Sonderleben herausgenöthigt, näherte sich der abendländischen und versuchte die Union, um nach deren Vereitelung wieder auf den eigenen Boden zurückzulenken. Die alte Abgeschiedenheit wurde zwar erreicht, der Verkehr aber doch nicht vollständig abgebrochen.

Die nunmehrige Stellung der Griechen erinnert an die der Juden, als sie in Zerstreute und Heimische zerfielen. Auch die griechischen Flüchtlinge hatten bei ihrem Auftreten in Italien eine geistige Gabe mitgebracht, ein Theil der humanistischen Bewegung war ihr Verdienst. Von ihnen wurde der Hellenismus als Sprache, der Platonismus als Weltweisheit erweckt, von ihnen die Florentinische Schule in's Dasein gerufen, auch handschriftliches Material herbeigeschafft und vervielfältigt. Der Streit der Platoniker und Aristoteliker wirkte belebend und nöthigte, auf die Quellen zurückzugehen. Aber als eigentliche Führer auf diesem Gebiet haben wir die griechischen Fremdlinge doch nicht anzusehen, sondern mehr als Anreger und Diener, und um das von ihnen eröffnete Studium fruchtbar zu machen, über Italien zu verbreiten und nach Deutschland zu verpflanzen, bedurfte es anderer gründlicher gebildeter Kräfte. Ein Mann wie Marsilius Ficinus hat für die philosophisch-historische Forschung weit mehr geleistet als der Enthusiast Gemistus Pletho. Auch trat zunächst nach der Eroberung von Constantinopel eine beträchtliche Pause ein. Das kaum erwachte wissenschaftliche Bestreben der Griechen schien wieder erloschen, sie selbst verschw andenvom Schauplatz, und als sie die abendländischen Bildungsstätten dann wieder aufsuchten, hatten sich die Verhältnisse sehr geändert. Der Peloponnesus und die griechischen Inseln standen damals unter Venetianischer Oberhoheit; aus diesen Gegenden wanderten nach der Mitte des sechszehnten Jahrhunderts zahlreiche Griechen nach Kreta und Venedig als den Hauptsitzen der Gelehrsamkeit. Allein sie kamen nicht als Lehrer, sondern fanden weit mehr, als sie selbst zu geben hatten, und gerade die unter ihnen selbst fast verschwundene Kenntniss der altgriechischen Sprache und Literatur konnte ihnen nur auf diesem Umwege und durch die Hülfsmittel der Buchdruckerkunst wieder zugeführt werden. Auch in kirchlicher Beziehung waren diese Zerstreuten machtlos, sie konnten ihr kirchliches Eigenthum nur bewahren, nicht verbreiten, und so treu sie auch dem eigenen Glauben und Cultus anhängen mochten: die lateinische

Schulbildung wirkte dennoch auf sie; in diesem Sinne mussten sie Unionisten werden.

Soviel von den zerstreuten Griechen, was aber war aus den heimischen geworden? Der grosse Körper der griechischen Kirchengemeinschaft befand sich inzwischen unter türkischer Herrschaft. Schon 1453 war Constantinopel gefallen. Die dortige christliche Gemeinde erhielt Duldung und verdankte dem Eroberer die Wiederherstellung des Patriarchats; dieses empfing nicht allein ansehnliche rechtliche Befugnisse, grössere als sie bisher mit dieser Stellung verbunden gewesen waren, sondern es gelang den Patriarchen auch, sich und ihre Synode mit den alten Byzantinischen Zierden eines vielgliedrigen Beamtenthums zu umgeben. Durch die Synode mit ihren halb geistlichen und halb weltlichen Würdenträgern und mit dem Patriarchen an der Spitze waren Verwaltung, Rechtsbestand und Glaube sichergestellt. Zwar sah sich die Kirche der Hauptstadt von nun an dem schändlichsten Unfug der Simonie und des Pfründenhandels sowie allen Launen des Sultanismus unaufhörlich ausgesetzt: aber die eigenthümlichen Lehren und Gebräuche, welche die Lateiner hatten verdrängen oder bevormunden wollen, blieben geschont; um so leichter konnte selbst das ärgste Aussaugungs- und Bedrückungssystem die Anhänglichkeit an die Heimath und deren Ueberlieferung unerschüttert lassen. Bald theilte das Volk die Unwissenheit der türkischen Barbaren. Der niedere Klerus lebte ärmlich, aber im engen Verband mit den Familien, während die Mönche die Welt vergassen, zufrieden mit ihrer ländlichen Beschäftigung und Gartenarbeit; selbst unter den höheren Geistlichen und Bischöfen erhoben sich nur sehr Wenige zu gelehrter Kenntniss. Alle seufzten unter dem Druck der Tyrannei, aber sie seufzten mit Resignation, und indem sich die Gemeinden fest um ihren kirchlichen Gerichtshof und den Patriarchen schaarten, welcher seinen Vorzug vor denen von Alexandrien, Antiochien, Jerusalem und später Moskau behauptete, fristeten sie ihr Dasein, ohne nach Rettung vom Westen her und nach Anschluss an die occidentalische Kirche Verlangen zu äussern. Die Klöster des Athosberges liessen sich mit Steuern überbürden und gelegentlich brandschatzen, dass sie aber von jener Richtung her Beistand begehrt hätten, ist nicht bekannt. Diese oft ausgesprochene Thatsache wird aus mehreren Ursachen erklärlich, theils aus der Abneigung gegen das abendländische Wesen, theils aus der tiefgewurzelten Ansicht, dass selbst eine unchristliche Obergewalt, so lange sie den Glauben schont, immer noch als gottgeordnete hingenommen werden müsse. Dazu kam, dass die von Venedig be-

herrschten Gegenden der griechischen Kirche gerade über Druck und Ungerechtigkeit zu klagen hatten. Nach dem Frieden von 1478 richtete der achtungswerthe Patriarch Maximus ein Sendschreiben voll der bittersten Beschwerden an den Senat ener Stadt. Wenn schon der Grossherr, ein Andersgläubiger, die Christen in ihrem Denken und Treiben gewähren lasse: wieviel mehr sei eine christliche Regierung verpflichtet, sich nicht durch Habsucht und Unvernunft Einzelner zu verderblichen Schritten hinreissen zu lassen (vgl. Eine gr. Originalurkunde, herausgegeben von Thomas, München, 1853). Der Islam stand der griechischen Religion fremd und kalt gegenüber und schon der Bilderdienst richtete eine Scheidewand auf; allein man vergesse nicht, dass dennoch beide einige Berührungspunkte hatten. Gemeinsam war ihnen die gesetzliche Strenge des Ceremoniells, gemeinsam die gleichmässig ernste und gravitätische Stimmung der Andacht, die im Islam in fatalistische Starrheit ausartete, gemeinsam die Vorherrschaft des männlichen Geschlechts innerhalb des Gottesdienstes. „In vielen westlichen Kirchen, sagt Stanley *(The eastern church, London, 1864, p. 281)*, obwohl mit Uebertreibung, ist der Mann die Ausnahme unter den Besuchern, in allen östlichen Moscheen ist es das Weib.“ In der Andachtsform wie in der Sinnesart diente Mehreres dazu, das Zusammensein beider Religionen erträglicher zu machen. Die Griechen fügten sich lieber dem türkischen Druck, weil er ihre Religion als solche unbestritten liess, als dass sie sich der stets beargwöhnten westlichen Kirche angenähert hätten. Der Patriarch Anthimus hat 1798 erklärt, dass die Vorsehung die osmanische Herrschaft an die Stelle des in der Orthodoxie wankenden Byzantinischen Kaiserthums und als einen Schutz gegen die abendländische Ketzerei ausersehen habe (s. Mendelssohn-Bartholdy, Geschichte Griechenlands I, S. 18). Was von ihm mit krassen Worten ausgesprochen wird, hat schon weit früher wenigstens im Stillen als Beweggrund mitgewirkt; die Folge war, dass die Griechen als ecclesia pressa sich an ihr Schicksal gewöhnten, weil der allgemeinere orientalische Lebensverband stärker auf sie wirkte als der religiöse und kirchliche.

Für unseren Zweck ergiebt sich aus diesem ganzen Zusammenhang eine wichtige Folgerung von selbst. Es wird ersichtlich, dass und warum die griechische Kirche der kirchlichen Umwälzung des sechszehnten Jahrhunderts fern geblieben und erst spät von ihr berührt worden ist. Ihre eigene Abgeschlossenheit und der Wall des türkischen Reiches stellte sich dazwischen. Als dennoch protestantische Regungen und neben ihnen Jesuitische

Umtriebe auf sie eindrangen, wurde auch sie zu einer Gegenbewegung und Befestigung ihrer selbst herausgefordert, die aber erst im folgenden Jahrhundert zur Entscheidung kam. Die griechische Symbolik führt demnach in ein Zeitalter, auf welches die der übrigen Confessionen nicht mehr mit Bestimmtheit hingewiesen ist.

---

Der historische Hintergrund, welchen die nachfolgende Darstellung im Auge haben wird, ist hiermit nach der einen Hauptrichtung gezeichnet, nach der andern bedarf er noch einer wesentlichen Ergänzung. Die Kirche, von der wir handeln, könnte mit gleichem Recht eine griechisch-slavische heissen, wie eine griechisch-anatolische; denn durch den Anschluss des Slaventhums hat sie in neueren Zeiten ihre nationale Festigkeit und örtliche Stellung empfangen. Die Griechen haben diese Richtung des Katholicismus gegründet und gestaltet, die Slaven sie auf den ganzen Osten von Europa bis nach Sibirien verpflanzt. Wie die Klöster des Athosberges in ältere Stiftungen von griechischer und jüngere von slavischer Abstammung zerfallen, und wie die christliche Einwohnerschaft von Constantinopel mit dem reinhellenischen Element noch ein bedeutendes slavisch-hellenisches verbindet: so stellt die ganze zugehörige Christenheit ein ähnliches Verhältniss dar, und was die ferner liegenden orientalischen Stämme noch hinzubringen, ist, wenn nicht an Zahl, doch an Wichtigkeit gering. Schon das Schisma des Photius hatte die Bulgaren in den kirchlichen Verband mit Constantinopel aufgenommen und der Römischen Kirchenherrschaft entrissen (Kanitz, Die bulgarische Kirchenfrage, Allg. Z. 1871); nachher blieben die Slaven getheilt und einige Zweige sind, wie besonders die Polen und Böhmen, dem Papstthum zugefallen, während die grössere Hälfte den östlichen Kirchenverband standhaft festhielt. Nichts aber war inniger als der Anschluss der Russen, denn abgesehen von dem Zusammenhang der Sprachen empfingen sie Alles von Constantinopel her, die h. Schrift, die Lehre und den Gottesdienst. Schon die alte Sage bezeugt den überwältigenden Eindruck, welchen der Grossfürst Wladimir, als einst alle Bekenntnisse, das Römische, das der Juden und des Islam und das griechische, sich vor ihn hinstellten, diese letztere Mission auf ihn und die Seinigen machte, für sie musste er sich entscheiden. Starkes Nationalgefühl, zähes standhaftes Beharren bei dem einmal Ergriffenen, gefühlsmässige, aber auch sinnlich gefärbte Frömmigkeit und Inbrunst bezeichnen den sla-

vischen, zumal den russischen Stammescharakter, und diese Eigenschaften begünstigten die Aneignung eines Kirchenthums, welches eine ähnliche Verschmelzung religiöser und nationaler Pietät ausdrückte, und in welchem die Liturgie und Bilderverehrung eine so grosse Wichtigkeit erlangt hatten. Das russische Volk ist religiös empfänglich, es wird ihm eine „innige Liebe für die leidende Schönheit des Erlösers“ zugeschrieben. Die Religiosität der Russen erscheint noch weicher als die griechische und noch bereitwilliger, Ueberlieferung und Auctorität anzuerkennen, zugleich aber auch mit den Ausbrüchen wilder Leidenschaft verträglich. Bei allem Wechsel hat daher eine Verbindung mit dem alten Mittelpunkt der griechischen Kirche unter den Russen fortbestanden. Alle kirchlichen Einrichtungen fanden Aufnahme, der religiöse Schimmer, welcher an Constantinopel haftete, ging auf Kiew und Moskau über; Klöster wie das von Troitza, Mönche wie Sergius und der Grossfürst Alexander Newsky wetteiferten an Ansehen und Ehrwürdigkeit mit den alten des Morgenlandes. Zugleich gelang es den Czaren, ihre Person mit einem Schauer der Ehrfurcht zu umgeben, welcher selbst durch ihre eigenen grausamen Gewaltthätigkeiten — man denke an Iwan den Schrecklichen — nicht zerstört werden konnte. Unter solchen Umständen wurde die russische Kirche aus einem Nebenzweige ein Hauptarm, ja der jüngere und kräftigere Stamm der griechischen, und sie hat alles Empfangene treulich vererbt, sogar die Theologie, diese aber nur als Unterrichtszweig mit wenig Sinn für Lehrbildung und Wissenschaft; denn die dialektische und philosophische Begabung, die den Griechen niemals völlig abhanden gekommen war, ist kein Bestandtheil der russischen Ueberlieferung geworden.

Aus der russischen Kirchengeschichte bedürfen für uns nur die wichtigsten Wendungen der Erwähnung. Jahrhunderte lang unterlagen Staat und Kirche denselben Gefahren der Unterdrückung, nur eine gemeinschaftliche patriotische Anstrengung konnte der langwierigen Tatarenherrschaft Widerstand leisten. Während Unterricht, Cultur und Bibelkunde von den Klöstern ausgingen, erhoben sich die bischöflichen Sitze von Rostow, Nowgorod und Kiew zu einer thatkräftigen und selbst politisch einflussreichen Wirksamkeit; in ihren Händen lag ein Theil der Rechtspflege, sie schlichteten die Händel der Grossfürsten, welchen sie selbst ihr öffentliches Ansehen verdankten. Mitten unter Greueln übten manche Bischöfe treulich ihr Amt der Versöhnung und Friedensstiftung. Durch den Ruhm geheiligter Namen überstrahlte die Metropole von Kiew und Moskau alle anderen. Die Gefahr einer

Abhängigkeit von Rom war vorübergehend, dagegen schien es nöthig, die grosse Unionssynode von Ferrara und Florenz durch den obersten kirchlichen Würdenträger zu beschicken. Dorthin begab sich der Metropolit Isidor von Kiew, nachdem er gelobt hatte, für die Erhaltung der rechtgläubigen Sätze einstehen zu wollen; allein statt Wort zu halten, gehörte er selbst zu den Unterzeichnern des Unionsdecrets, und als er dann 1440 im Schmucke eines Cardinals und päpstlichen Legaten nach Moskau zurückkehrte, empfing ihn der Vorwurf eines falschen Hirten und Verräthers an der Orthodoxie (Murawiew, Geschichte der russischen Kirche von König, S. 68). Auch war eine Unionspartei in Russland noch weit weniger vorhanden als früher in Griechenland. Die freundschaftliche Beziehung zu Constantinopel wurde durch die entschiedene Zurückweisung des Römischen Einflusses neu befestigt, denn Russen und Griechen erkannten sich als Genossen an der Gleichheit oder Aehnlichkeit ihrer Feinde: hier die Türken oder die Tataren, dort der Papst, hier der antichristliche, dort der christliche Widersacher. Auch die nächste Folgezeit, die Erhebung Russlands zu einem mächtigen Czarenreich seit 1462, die endliche Befreiung von dem Joche der Tataren, die Gründung eines selbständigen Patriarchats zu Moskau veränderten die allgemeine kirchliche Lage nicht. Zwar die häufigen Wanderungen nach Constantinopel hatten in Folge der türkischen Eroberungen aufhören müssen; eine russische Synode übernahm nachher die Wahl der dortigen Metropoliten, das erste russische Concil hat 1542 unter Jwan Wassiljewitsch stattgefunden. Der Papst benutzte diesen Zeitpunkt zur Annäherung, und er glaubte in seinem Interesse zu handeln, als er die griechische Kaisertochter Sophie dem Czaren Johannes als Gattin zuführte. Aber die verselbständigte russische Kirche wollte der älteren Mutter treu bleiben, und als der Patriarch Jeremias von Constantinopel 1588 zu Moskau und auf der Flucht vor den Türken den Metropoliten Hiob als ersten Patriarchen und Haupt der russischen Kirche weihte, durfte er erklären: „Das alte Rom ist durch die Apollinaristische Ketzerei, das neue Rom in die Hände der gottlosen Muhammedaner gefallen, als drittes Rom steht Moskau da. Anstatt des vom Geiste der Afterweisheit verfinsterten Lügenfürsten der abendländischen Kirche ist der erste allgemeine Weltbischof der Patriarch von Constantinopel, der zweite der von Alexandria, der dritte der von Moskau, der vierte der von Antiochien, der fünfte der von Jerusalem.“ Mit diesem Schritt erhielt das Patriarchensystem einen neuen Zuwachs, die russische Kirche wurde von ihrem eigenen Mittelpunkte aus

verwaltet, und selbst das von Constantinopel beanspruchte Bestätigungs- und Appellationsrecht ging nach einiger Zeit verloren, da die Czaren keinen von fremder Genehmigung abhängigen Kirchenfürsten dulden wollten.

Dem Papstthum schien diese Befestigung der russischen Patriarchenwürde jeden Zugang zu verbieten. Auch hatte die Römische Herrschaft durch die Reformation die schwersten Verluste erlitten; allein sie erholte sich von ihrem Fall und von den Jesuiten unterstützt, trachtete sie um so mehr im Osten nach Erweiterung ihres Ansehens. Daher sollte die nächste Epoche der russischen Kirche von den Kämpfen wider die gewaltsam eindringende Glaubensrichtung des Abendlandes und von dem Eifer um das eigene Bekenntniss ganz erfüllt werden. Das Königreich Polen wurde der Vorkämpfer des Latinismus und Jesuitismus, und unter dem Schutze der langen Regierung Sigismunds III (1587—1632) wagten die Jesuiten, den klugen und kühnen Possevin an der Spitze, jene bekannten kirchlichen Eroberungen, die sich über Litthauen, Kleinrussland und die angrenzenden russischen Gegenden erstreckt haben. Die Erschütterung war bedeutend, der Erfolg vorübergehend. Auf der Grundlage der Florentinischen Beschlüsse und in Folge der Wilnaer Conföderation und der drei Synoden von Brzesc (1590. 94. 95) wurde die Römische Union 1596 förmlich vollzogen und zugleich bestätigt; selbst der Metropolit von Kiew Ragosa ergab sich ihr, während das alte Höhlenkloster widerstand. Eine Zeit lang studirte die griechische Jugend in Jesuitischen Collegien und die bischöflichen Stellen wurden mit gehorsamen Zöglingen besetzt; Dominicanerklöster halfen die Römische Auctorität verbreiten, Possevin selber durchwanderte Russland, und zwei Legaten Clemens' VIII. knüpften mit dem Czaren Feodor Unterhandlungen an. Zuletzt erwies sich Alles als vergeblich, ebenso vergeblich die polnische Invasion von 1605 ff. und die Gewaltthaten des Prätendenten Demetrius, obwohl sie dahin führten, dass in der Kirche des Kreml lateinische Liturgien abgesungen wurden. Ein zwanzigjähriges Ringen verlieh dem Alten den Sieg über das Eingedrungene, aber die kirchliche Unruhe und Unsicherheit zog sich noch längere Zeit hin, ja die Verwirrung wuchs, als sich neben den katholisirenden Umtrieben auch ernstliche protestantische Regungen einstellten; und wiederum war es Kiew, dessen Metropolit zur Erneuerung des kirchlichen Bekenntnisses die entscheidende Maassregel ergreifen sollte. Die inneren Angelegenheiten gehen indessen ihren Gang fort. Errichtung von Klöstern und geistlichen Seminarien, Sammlung der Heiligen-

geschichten, Transport oder Ausschmückung von Bildern, Erhebung von Erzbischöfen zu Metropoliten — füllen einen beträchtlichen Theil der historischen Annalen.

Ein nächster Abschnitt gewährt uns einen interessanten Einblick in die kirchliche Entwickelung Russlands. Der Geist scheint immer derselbe zu bleiben, da das wesentliche Merkmal kirchlicher Reinheit fortdauernd in der Uebereinstimmung mit den liturgischen Formularen und Glaubensurkunden gesucht wird. An der Spitze der Bewegung steht der Name des Patriarchen Nikon, dessen Leben (1605—1681) beinahe durch die Dauer des russischen Patriarchats reicht. Die Kirchengeschichte nimmt Anstand, Nikon unter die Zahl der reformatorischen Persönlichkeiten aufzunehmen, weil seine Leistungen dazu nicht geistig und universell genug waren; aber nach seinen persönlichen Eigenschaften, welche ihn von einem armen Novizen in Nowgorod zum Patriarchen und gebietenden Kirchenfürsten, zum vertrauten Freund, fast zum Mitregenten des Kaisers Alexei Michailowitzsch erhoben, — hätte er Anspruch darauf. Sein Hauptunternehmen war bekanntlich die sogenannte Verbesserung der Kirchenbücher. Seit dem Falle von Constantinopel war, wie bemerkt, der literarische Verkehr mit der Mutterstadt ein sehr unterbrochener gewesen; die gelehrte Aufsicht fehlte, Dogma und Liturgie wurden in der Landessprache und ohne Rücksicht auf die Originale gehandhabt. In den Wortlaut des Symbols und der Ritualbücher hatten sich daher eine Menge kleiner Veränderungen eingeschlichen, welche schon unter Iwan dem Schrecklichen bemerkt worden; Nikon beschloss, diesen auf Text und Ritus bezüglichen Abweichungen ein Ende zu machen. Massenweise liess er theils griechische theils altslavonische Handschriften herbeischaffen und ruhte nicht eher, als bis die verlorene Genauigkeit des symbolischen Ausdrucks wie der liturgischen Verrichtung wieder gewonnen war. Man nenne dies immerhin ein rein kritisch-diplomatisches Geschäft, für diesen Standpunkt hatte es dennoch den Werth einer Glaubensangelegenheit, weil eben die Reinheit der Kirche auf der correcten Beschaffenheit ihrer überlieferten Urkunden beruhen sollte. Auch setzte Nikon für den grösseren Theil der Kirche sein Vorhaben durch, aber nicht für die Gesammtheit, denn was er selber als Wiederherstellung des Ursprünglichen beabsichtigt hatte, wurde von Vielen doch als Neuerung empfunden; die Einführung der verbesserten Kirchenbücher veranlasste daher den Austritt der Altgläubigen, die sich weit verbreiteten und zu einer getrennten Volkskirche erwuchsen. Hiervon abgesehen hat Nikon auch nach allen anderen Richtungen förderlich und

thatkräftig in die kirchlichen Angelegenheiten eingegriffen durch bessere Ordnung des Gottesdienstes, Reinigung des Klosterlebens, Einführung des griechischen Kirchengesanges, Hebung des Sprachunterrichts und Sorge für die Predigt, denn dieser konnte der beredte Mann durch sein eigenes Beispiel einen neuen Schwung geben. Alles geschah freilich nach Maassgabe des vorhandenen Bildungsgrades, und schon dass jeder Diakon des Lesens und Schreibens kundig sein sollte, wurde als eine sehr drückende Bedingung aufgenommen. Unionsfreund ist Nikon niemals gewesen, obgleich er die in Constantinopel noch meist verworfene lateinische Taufe gerechter Weise zur Anerkennung gebracht hat. Tragisch war das Ende seines Lebens; frühzeitig in politische Sorgen verwickelt, kannte er zuletzt keine Grenzen in der gebieterischen Ausübung seines Willens, seine Machtstellung wurde neben der des Czaren unhaltbar, er fiel und endete seine Laufbahn als armer Gefangener in den Schranken einer Klosterzelle, von denen sie ausgegangen war. (Vgl. Stanley, *eastern church, p. 346,* Pichler *II, S. 131 ff.).*

Nicht lange nachher erfolgte die Vereinigung der Hierarchie von Kiew und den südlichen Provinzen mit Grossrussland. Aber durch das Steigen und Fallen Nikons ist auch die letzte durchgreifende Veränderung vorbereitet worden. Mit dem nächsten Nachfolger Hadrian und dem Verweser Stephan Jaworsky erreichte das auch politisch in mancher Beziehung hochverdiente Patriarchat seine plötzliche Endschaft (1702). So lange hatten Staat und Kirche, Kaiserthum und Patriarchat mit und für einander gearbeitet, jetzt wurde das letztere in jenes aufgenommen. Peter der Grosse wollte keinen zweiten Nikon erleben, er erhob sich selbst 1721 zum Oberhaupt der Kirche, um sie fortan durch die Vermittelung der permanenten Synode zu verwalten; er brach der Kirchenverfassung die Spitze ab und liess nur die Grundlagen der hierarchischen Ordnung und synodalen Oberleitung bestehen, und an diesen wichtigen Schritt sollte sich noch eine Reihe von anderen Reformen des bischöflichen Amts, des Kloster- und Unterrichtswesens anschliessen. Die Anleitung zu diesen Veränderungen lieferte eine von dem gelehrten Theophanes entworfene und von Peter genehmigte „geistliche Regulation." Jeder rechtliche Einfluss von Seiten Constantinopels musste aufhören. Indem der Kaiser dem überlieferten Dogma der Kirche Treue schwört, fordert er zugleich deren Gehorsam, er selbst will der Einheitspunkt sein, welcher die religiös-kirchliche mit der nationalen und staatlichen Anhänglichkeit verbindet und das Auseinandergehen beider Principien verhütet. Aus diesem Gedanken erwuchs ein Staats-

kirchenthum, welches auf jedem andern Boden unhaltbar und unerträglich, hier aus dem Volksgeiste selber und aus der bisherigen geschichtlichen Entwickelung eine Berechtigung schöpfte. Durch denselben Herrscherwillen des Kaisers ist Russland der geistigen Bildungsstufe des neueren Europa angenähert worden. Mit der Einführung anderer Bekenntnisse war schon weit früher der Anfang gemacht; Peter der Grosse erneuerte die Religionsfreiheit der Katholiken und Protestanten, welche Letzteren sich bei beschränkten Rechten dennoch als kirchliche Systeme verzweigt und befestigt haben; den Ostseeprovinzen gab er die bestimmtesten gesetzlichen Bürgschaften. Hingegen hat die Verfolgung der Altgläubigen und sonstigen Sectirer noch bis 1760 fortgedauert. Die schon früher begonnene Missionsthätigkeit verbreitete sich über ganz Sibirien. Zu einer Einigung mit Rom hat der Kaiser, wie neuerlich noch Pichler anerkennt, niemals eine ernstliche Neigung gezeigt. Zwar konnte er den Bedrückungen, welchen die griechische Confession in Litthauen und Polen ausgesetzt war, nicht Halt gebieten; als aber 1717 ein Schreiben der Pariser Sorbonne einlief, welches in vorsichtigen Worten ein sehr ermässigtes Papstthum zur Annahme empfahl, wurde dieser Antrag einfach den russischen Bischöfen eingehändigt, die denn mit ihren Bedenken und Gegenbemerkungen nicht zurückhielten. (Stanley, *The eastern church p. 380 spp.* Pichler, *II, S. 164).* Römisch unirte Gemeinden haben wir daher wohl in der Türkei, in Ungarn, Dalmatien, Italien und Oesterreich, in Russland aber in sehr geringer Zahl zu suchen, wo sie einen mit der Verfassung unerträglichen Dualismus herbeigeführt haben würden. Dieselben Grundsätze: Einheit des Kirchenregiments, streng begrenzte Duldung fremder Confessionen, Geringachtung der latinisirten Griechen, Abneigung gegen die Römische Union, aber Werthschätzung des anglicanischen Kirchenthums, — sind im Wesentlichen auch auf die folgenden Regierungen übergegangen. Die Regierung Alexanders I. wirkte geistig weckend und erhebend, hat aber die Interessen des Protestantismus nur vorübergehend und in einseitiger Weise begünstigt. Kaiser Nicolaus glaubte die Zeit nahe, wo das Abendland die Lostrennung Roms von der orthodoxen Kirche verwünschen und das Christenthum auf's Nene vom Orient oder genauer von Russland, wo der wahre Glaube allein noch vorhanden sei, empfangen werde. Eins aber ist dem gegenwärtigen Jahrhundert besonders vorbehalten geblieben, die Erzeugung eines gewaltsamen Dranges nach Einverleibung grösserer Massen in den russischen Kirchenkörper, also das Hervortreten einer national-kirchlichen Propaganda.

Ein Geschichtsbild von so festen Umrissen ist nicht schwer zu deuten, es findet in wenigen allgemeinen Ursachen seine Erklärung. Die russische Kirche behauptet sich in einer durchaus defensiven und conservativen Stellung und sucht ihre Stärke in der Aufrichtung einer Schutzwehr nach Osten und nach Westen und in der Bewahrung eines überlieferten Eigenthums. Ihre Echtheit sieht sie in der Uebereinstimmung mit den griechischen Quellen und Normen, ihre Lebendigkeit im Anschluss an die Nation. Zuletzt überlässt sie sich der Leitung des Staatsoberhauptes und wird durch dasselbe näher an die abendländische Cultur herangerückt, während der religiöse Volkscharakter derselbe bleibt. Von diesen Eigenschaften haben wir als Symboliker deshalb Kenntniss nehmen wollen, weil gerade das Hauptbekenntniss von der russischen Kirche ausgegangen ist, und dieses wird besser verstanden, sobald es einer vorangegangenen historischen Skizze eingeordnet werden kann.

Schliesslich verdient noch die Kirche von Hellas Erwähnung, sei es auch nur, damit die bisher verfolgten Gesichtspunkte auch auf sie angewendet werden. Die hellenische Kirche verdankt dem gegenwärtigen Zeitalter ihre Entstehung, sie ist die jüngste und noch ganz unentwickelte Darstellung des modernen christlichen Griechenthums; ihre selbständige Gründung war Folge einer national-politischen Bewegung, welche bekanntlich durch kirchliche Verhältnisse anfangs eher erschwert und behindert als begünstigt worden ist. In Constantinopel waren im Lauf des vorigen Jahrhunderts einige günstige Veränderungen vor sich gegangen; durch die Erhebung der Phanarioten und die Einführung der Gerusia wurde die Verwaltung des Patriarchats selbständiger geordnet und in tauglichere Hände gelegt. Dennoch aber, als in Folge der französischen Revolution der Freiheitstrieb auch auf diesem Boden erwachte, wurde er von kirchlicher Seite gehemmt und als Auflehnung unterdrückt. Die türkische Pforte nahm keinen Anstand, den Patriarchen mit seinen Bischöfen für den Gehorsam der christlichen Unterthanen verantwortlich zu machen, und sie fügten sich nicht allein dieser Zumuthung, sondern durch sie sind viele Christen der Türkei der Gefangenschaft und dem Tode überliefert worden. Ein Kampf, der damit begann, dass er die kirchliche Oberleitung geradehin auf die Seite des Feindes stellte, konnte desto leichter mit der Trennung von diesem Mittelpunkt, d. h. von Constantinopel selber endigen. Die europäische Christenheit hat den neugegründeten christlichen Staat mit Recht als schönen Fortschritt begrüsst, weil er die Frucht kühner Volkserhebung, die Errungen-

schaft einer verzweifelten Nothwehr war, welche selbst einem entnervten Geschlecht unter den ungünstigsten Umständen noch Muth und Begeisterung genug einflössen konnte, um das Joch einer unleidlich gewordenen und in Greuel und Grausamkeit aller Art ausgearteten Tyrannei abzuschütteln. Zu den Religionskriegen aber darf der Befreiungskampf von 1821 nicht einfach gezählt werden, dazu waren seine Beweggründe zu gemischt; dagegen werden wir nicht leugnen, dass er seine Hülfskräfte auch aus der Religion und dem Glauben geschöpft hat. Der Patriarch Gregor büsste im genannten Jahre seine, obwohl nur geringe Theilnahme an der Insurrection mit dem Tode. Seine Nachfolger haben sich theilweise völlig zu Werkzeugen des Divans herabgewürdigt, sie gebrauchten schöne Worte und wohlklingende Grundsätze, um ihre Glaubensgenossen in die alte Knechtschaft zurückzulocken. Von anderen Bischöfen aber wurde die Fahne des Kreuzes aufgerichtet, und der Graf Capodistrias unterliess es nicht, den Patriotismus der Seinigen auch als Christenpflicht anzufeuern; das religiöse Motiv konnte also doch mitwirken. Die Bischöfe selber wurden die Träger der nationalen Erhebung. Jahrhunderte lang hatten sich die Griechen, — aus welchen Gründen, ist oben gesagt worden, — der türkischen Oberherrlichkeit ohne Murren und sogar mit einem Gefühl der Sicherheit gefügt. Jetzt wurde das bisherige Zusammenleben beider Völker zur Unmöglichkeit, Feuer und Wasser sollten sich eher mischen. Hass und Feindschaft entbrannten in wilder Flamme, eine Athenische Schrift von 1847 führt das Motto: *ὁ Ἕλλην εἶναι θεὸς ἐπίγειος, ὁ Τοῦρκος χόρτον τοῦ ἀγροῦ ἢ εὐτελὲς ζῶον τῆς βοσκῆς* (Pichler, II, S. 350). In der Losreissung lag immer ein Sieg christlicher und kirchlicher Freiheit, ein wichtiger Schritt zu Gunsten der nationalen und religiösen Regelung. — Blicken wir genauer auf den Gang der Ereignisse, wie sie auf die Unabhängigkeitserklärung folgten: so drängt sich eine zweite Beobachtung auf. Der Beistand der christlichen Grossmächte war, von Russland abgesehen, ein sehr zögernder gewesen und theilweise ganz versagt worden. Dafür empfingen die Bedrängten die reichlichste Unterstützung von einflussreichen Persönlichkeiten und griechenfreundlichen Kreisen, die den Zoll der Dankbarkeit, welche ihre eigene Geistesbildung dem alten untergegangenen Hellas schuldete, dem wieder erwachenden abstatten wollten. Dieser Tribut ist angenommen worden, aber jene Gaben haben nicht dahin geführt, die Empfänger mit ihren auswärtigen Freunden und den Westlichen überhaupt dauernd zu verbinden. Die befreiten Hellenen wollten nichts Anderes sein, als wofür sie sich bisher er-

klärt hatten, die rechtgläubige und die bevorzugte Nation; der Bann, der sie so lange von der abendländischen Wissenschaft und Literatur getrennt hatte, ist bisher nur um Weniges erleichtert worden. An Anerbietungen hat es nicht gefehlt; der Papst selbst machte Anstalt zu einem nochmaligen Unionsversuch, nicht minder näherten sich die protestantischen Confessionen und Missionen und suchten Gelegenheit zur Einwirkung auf Schule und Unterricht. Indem die verschiedenen Richtungen an sie herantraten, verharrten die hellenischen Bischöfe und Literaten wenigstens in kirchlicher Beziehung meist in einer durchaus abwehrenden Stellung. Sie verhielten sich argwöhnisch oder geradezu ablehnend, und in der Ueberzeugung, an dem angestammten Eigenthum volles Genüge zu haben, entzogen sie sich auch dem allgemeinen geistigen Verkehr mit der angrenzenden Christenheit oder liessen ihn unbenutzt, wovon die theologische Literatur der Neugriechen Zeugniss giebt. Es war immer noch der Trieb zäher Selbsterhaltung, welcher die verselbständigte Kirche in das neue, an sich weit günstigere und fruchtbarere Verhältniss zu den westlichen Ländern begleitete.

Die hellenische Kirchenverfassung, wie sie schon 1833 im Wesentlichen festgestellt, nachher aber in Folge der Revolution von 1843 modificirt und gemildert wurde, entsprach indessen den vorliegenden volksthümlichen Bedürfnissen, und sie verdient den bittern Tadel nicht, welchem sie besonders von katholischer Seite her unterworfen ist. Sie erscheint als ein verkleinertes Abbild der russischen, daher die synodale und episcopale Oberleitung verbunden mit einem bedeutenden Regierungsrecht des Staats. Die erste und schärfste Verfassungsform vertrug sich auf die Länge nicht mit dem zwischen dem Lande und dem Könige obwaltenden Confessionsunterschied, weshalb bei der Revision von 1844 zu Gunsten einer selbständigeren Kirchenverwaltung mehrere Veränderungen durchgesetzt wurden. Der rechtliche Verband mit Constantinopel war längst gelockert und unhaltbar geworden, der Patriarch selbst musste auf die alten Gerechtsame verzichten. Zwar führte das Jahr 1850 zu erneuten und eifrigen Verhandlungen der Theologen Apostolides, Theophilus Cairis, Pharmacides, Oeconomus, und ihre Anträge gingen darauf aus, einige dieser Hoheitsrechte, z. B. die Beziehung des h. Salböls vom Patriarchen, wieder einzuführen; allein sie erlangten nicht die Zustimmung des Landes, und es blieb nur übrig, durch die Verordnungen von 1852 die Aufsicht des Staats über die permanente Synode in einigen Punkten genauer und haltbarer zu umgrenzen. Nach dem Syntagma von 1844 ist „die rechtgläubige Kirche von Griechenland, obwohl sie als ihr

geistliches Oberhaupt nur unsern Herrn Jesum Christum anerkennt, dogmatisch für immer verbunden mit der Kirche von Constantinopel und jeder andern Kirche, welche dieselben Dogmen besitzt, und hält wie diese die h. Canones der Apostel und Concile und die h. Traditionen aufrecht. Aber sie ist von jeder andern Kirche unabhängig in dem, was ihre Jurisdictionsrechte anbetrifft, und wird durch eine bischöfliche h. Synode administrirt." Sie erklärt sich mithin ebenso für eine nationale und selbständige wie für ein Glied in der Gesammtheit der „rechtgläubig katholischen und apostolischen" Gemeinschaft. Ihre Constitution verbindet kirchliche Unabhängigkeit mit unbedingtem Anschluss an die im Symbol, den Canones, Synoden und der Ueberlieferung niedergelegten religiös-dogmatischen Normen. Und in diesem Material können dann auch die neueren Bekenntnissschriften mit einbegriffen gedacht werden, doch geschieht derselben, soviel ich finde, in den Urkunden der Verfassung nirgends eine bestimmte Erwähnung. Vgl. die Schriften von Schmitt und Mendelssohn-Bartholdy, dazu Pichler, II, S. 343 ff., welcher zwar keine Geschichte, wohl aber eine fleissige Zusammenstellung von Auszügen, Urkunden und Zeitungsartikeln liefert, Pischon, die Verfassung der gr. K. in der Türkei. Theol. Stud. 1864, S. 83 ff., Pitzipios, Ueber den Zustand der griech. K. Malta 1857.

Dies kürzlich der Lebensgang der griechisch-orientalischen Kirche. Dargestellt in drei selbständigen Körperschaften ist sie zugleich die Kirche des Alterthums und der alten Welt, denn über deren Grenzen ist sie wenig hinausgegangen. Der Zahl ihrer Bekenner nach, vgl. die statistischen Angaben in Petermanns Zeitschrift, I, — steht sie, selbst wenn die Unirten und die bedeutenden Separatkirchen und Secten hinzugenommen werden, immer noch gegen die Römische Kirche zurück. Dagegen ist ihr Ländergebiet ein mindestens ebenso beträchtliches und zugleich fester zusammenhängendes, es erstreckt sich über weite Flächen dreier Welttheile und zahlreiche Inseln, und nur Amerika und Australien sind bisher so gut als gar nicht mit ihrem Cultus in Berührung getreten.

Soviel lässt sich aus der gegebenen Andeutung schon vermuthen, dass der Symboliker in unserem Falle nicht lediglich auf den anderwärts gewohnten Wegen verbleiben, noch allein mit den confessionellen und dogmatischen Begriffen, wie sie übrigens auftreten, sich zu beschäftigen haben wird, sondern es wird ihm auch obliegen, allgemeinere geistige, nationale, sittliche und culturhisto-

rische Verhältnisse in Betracht zu ziehen und die christliche Weltlage überhaupt im Auge zu behalten.

Ihrer Form nach aber zerfällt seine Aufgabe wie jede gleichartige in zwei Abtheilungen, eine erste literarhistorische und eine zweite systematische. Wir handeln zuerst von den meist in Folge der Reformation entstandenen kirchlichen Glaubensurkunden und zweitens von dem in ihnen dargelegten dogmatischen und ethischen Lehrbegriff.

---

# Erste Abtheilung.

## Die Urkunden und die Literatur.

### § 1. Vorwort.

Die im Folgenden zu beschreibenden Glaubens- und Lehrzeugnisse gehören theils der eigentlich griechischen theils der russischen Kirche an und werden durch Verwandtschaft der Grundsätze, des Inhalts und Zwecks verbunden. Dagegen sind sie niemals unter kirchlicher Auctorität gesammelt und in ein Ganzes gebracht worden, und schon darin liegt ein Beweis, dass sich diese Kirche nicht in gleichem Grade und Sinne wie die abendländischen als Confession abgeschlossen hat.

Kimmel beginnt die Einleitung zu seiner Ausgabe mit der richtigen Bemerkung: *Non quidem ignoro, in Graeca ecclesia libros symbolicos fuisse nullos, si eorum naturam ac rationem ita circumscribimus ac definimus, quemadmodum ex nostrae potissimum ecclesiae consuetudine soliti sumus.* Im Verlauf wird erhellen, dass und warum die griechische Kirche zwar die Norm des *σύμβολον* anerkennt und auf die höchste Spitze treibt, hingegen den Begriff des symbolischen Buchs und der aus ihm gefolgerten Symbolverpflichtung und Symbolfreiheit nicht ausgebildet hat; sie entzieht sich dadurch manchen Schwierigkeiten, aber auch den Anregungen eines sei es nun geschärften oder veredelten und vergeistigten Confessionalismus. Ihre neueren Bekenntnissschriften sind einzeln, nicht als Ganzes veröffentlicht worden.

Die einzige Sammlung ist die protestantische: *Libri symbolici ecclesiae orientalis, nunc primum in unum corpus collegit etc. E. J. Kimmel, Jenae 1843,* eine sehr verdienstliche, obwohl im Ein-

zelnen der Berichtigung bedürftige Arbeit. Als Ergänzung ist hinzugetreten: *Appendix librorum symb. eccl. or. ex schedis posthumis E. J. Kimmel ed. H. J. Chr. Weissenborn. Jen. 1850.* Beide Theile umfassen die wichtigsten, aber nicht alle für unsern Zweck werthvolle Schriftstücke. Als kleine Sammlung von Belegstellen aus der dogmatischen Literatur verdient Erwähnung: Glaubenszeugnisse der griechischen Kirche von Hase. Lpz. 1860.

---

## I. Das Symbol des Gennadius.

### § 2. Verfasser und Veranlassung.

Das älteste Glaubensbekenntniss der neueren griechischen Kirche ist nach alten Nachrichten durch die türkische Eroberung von Constantinopel (29. Mai 1453) veranlasst worden. Der Sultan Muhammed II. fand den dortigen Patriarchenstuhl seit zwei Jahren erledigt. Von ihm ermächtigt trat die Synode sofort zu einer neuen Wahl zusammen und diese fiel einstimmig auf Georgius Scholarius, genannt Gennadius, welcher früher am kaiserlichen Hofe Richterstelle bekleidet und sodann den Kaiser Johannes Paläologus zu der „achten" allgemeinen Synode von Florenz nach Italien begleitet hatte. Wenige Tage später wurde der neue Patriarch in der Marienkirche vom Sultan aufgesucht und in ein religiöses Gespräch gezogen. Furchtlos „eröffnete er diesem die Wahrheit des christlichen Glaubens" und schrieb nachher sein Bekenntniss in zwanzig Kapiteln nieder. Die Folge war, dass der Sultan dem christlichen Glauben Duldung zusicherte.

Wir haben keinen hinreichenden Grund, die Wahrheit dieses Berichts oder auch die Authentie des Symbols selber zu bestreiten. Jedoch an der Person des Gennadius, — ob er nämlich derselbe sei mit jenem Georg Scholarius, welcher zu Florenz als einer der angesehensten Sprecher der Synode sich zu Gunsten der Einigung mit den Lateinern ausgesprochen hatte, — haftet einiger Zweifel. Ferner haben neuere Unter-

suchungen gelehrt, dass die letzten Absätze des genannten Symbols wahrscheinlich von anderer Hand herrühren, sowie denn auch eine zweite unter dem Namen des Gennadius Scholarius überlieferte viel unbedeutendere Glaubensschrift: Vom Wege des Heils der Menschen, diesem unbedingt abgesprochen werden muss.

Die Begebenheit berichtet Martin Crusius in der Turcogr. p. 108 sqq. nach dem Zeugniss des Emanuel Malaxas (s. Bähr in Ersch und Grubers A. E. Sect. I, Th. 58 S. 201); auch das Symbol selber wird als *ὁμολία* (auch *ὁμολογία*) *ῥηθεῖσα περὶ τῆς ὀρθῆς καὶ ἀμωμήτου πίστεως τῶν Χριστιανῶν*, daselbst mit einer türkischen Uebersetzung veröffentlicht unter der Versicherung, dass es auf den Sultan grossen Eindruck gemacht, und dass er seitdem die christliche Gemeinde geliebt und deren Glaubensfreiheit sichergestellt habe. Wirklich blieb der christliche Glaube unangetastet und der Cultus ungestört, ob gerade in Folge der ernsten Erklärungen des Patriarchen, oder weil der Sultan diese Duldung schon als Regierungsmaxime bei sich festgestellt hatte, mag hier auf sich beruhen. Nur das kirchliche Amt unterlag immer mehr der Willkür und der Misshandlung. Gennadius Scholarius, der Anfänger der neuen Patriarchenreihe, wurde ein berühmter Name, mancherlei Schriften wurden ihm beigelegt, unbekümmert ob sie denselben Verfasser haben können. Spätere Kritiker verfielen auf die Annahme eines Doppelgängers, die sich auch einigermaassen belegen liess. An diese mehrmals besprochene Personalfrage kann hier nur kürzlich erinnert werden. Ein Georgius Scholarius soll als Laie und kaiserlicher Rechtsbeamter in Florenz die kirchliche Union begünstigt, soll zwei Friedenslibelle eingereicht und den Acten zufolge durch drei einleitende Reden das Einigungswerk vorbereitet haben, nachher aber vom Laienstande unter dem Namen Gennadius zur Würde des Patriarchen erhoben worden sein, in welcher Eigenschaft er das Bündniss mit den Lateinern fallen liess. Ein Scholarius soll aber auch als Mönch und eifriger Anhänger des Marcus Eugenicus das Unionsproject verworfen und bekämpft haben. Haben wir hiernach zwei gleichnamige Persönlichkeiten zu unterscheiden, und welcher von Beiden, der Freund des Kaisers oder der Parteigänger des Marcus Eugenicus, war der nachmalige Patriarch und der Verfasser des Symbols? Ich habe vor Zeiten in meiner Schrift: Gennadius und Pletho, I, S. 3 ff. mich für die Ansicht Renaudot's erklärt, der als Herausgeber von Homilieen des Gennadius (Rom. 1704) nachzuweisen sucht, dass der frühere

Unionsfreund dieses Namens dieselbe Person gewesen mit dem späteren griechisch Orthodoxen, weil er nachher auf die Seite der orthodoxen Gegner hinüber getreten und diesen Standpunkt auch als Patriarch behauptet habe, und gegen Leo Allatius *(De Georgiis diatriba, Ejusd. De eccl. or. et occ. perp. consensione, lib. III, p. 959 sqq.)*, dessen ganze Untersuchung darauf hinausläuft, dass ein Feind der Union und Schismatiker unmöglich Patriarch und Gegner der Römischen Kirche gewesen sein könne. Noch jetzt finde ich keinen Grund, diese Meinung aufzugeben. Zwar Personalverwechselungen sind in einer so verwirrten Angelegenheit, die nur durch handschriftliche Mittel ganz aufgehellt werden kann, sehr leicht möglich. Aber das wichtigste Bedenken, die Verschiedenheit der Standpunkte nöthigt uns noch nicht, auf zwei verschiedene Persönlichkeiten zu schliessen. Dass Georg Scholarius, der Unionsfreund nachmals zu der orthodoxen Partei zurückkehrte und mit Marcus Eugenicus Frieden schloss, dass er die kaiserliche Gunst verscherzte und sich zuletzt doch wieder mit dem Kaiser aussöhnte, ist durchaus nicht unglaublich, nicht einmal unwahrscheinlich. Ging es doch vielen Anderen ebenso, die nach dem geringen Erfolg der Synode wieder auf die confessionelle Seite hingedrängt wurden! Auch finden sich Briefe, aus deren uns bekannten Unterschriften erhellt, dass ein solcher Wechsel der Stellung gerade einem Scholarius zum Vorwurf gemacht wurde. Warum sollte damit nicht der Unserige gemeint sein, der ein bedeutendes Ansehen genoss und der zwar zu Florenz noch Laie war, aber nach den weiteren Angaben Renaudots schon vor seiner Erhebung zur bischöflichen Würde dem Mönchsstande angehörte. *S. Fabric. Bibl. Gr. ed. Harl. XI, p. 349. 355 sqq.* Unsere Ansicht würde an Glaublichkeit nur gewinnen, wenn die Vertheidigungsschrift über die fünf Kapitel des Unionsdecrets von Florenz gar nicht einen Gennadius sondern den Cardinal Bessarion zum Verfasser haben sollte, wie dies neuerlich Pichler, Geschichte der Trennung etc. I, S. 459 wahrscheinlich zu machen sucht.

Doch genug von diesen Nebendingen, die man von der Tendenzkritik eines Leo Allatius zu säubern hat, die sich aber sehr schwer werden ganz auf's Reine bringen lassen. Hauptfrage bleibt, ob unser Bekenntniss den Zeugnissen und Handschriften gemäss von dem Patriarchen dieses Namens herrühre, und dieser Annahme steht, soviel ich urtheilen kann, nichts im Wege. Auf die Erhaltung und Untersuchung dieses Symbols ist viel Fleiss verwendet worden.

Im Abendlande wurde es mit einer Uebersetzung des Hermo

nymus 1530 bekannt gemacht. Die Ausgaben hat neuerlich Dr. Otto genau aufgezählt und beschrieben. Die erste des Johannes Brassicanus: *Genn. Schol. Patr. Const. de synceritate Christianae fidei dialogus etc. Viennae 1530,* begeht den seltsamen Irrthum, dass in ihr der Gennadius des fünfzehnten Jahrhunderts mit dem des fünften, ebenfalls Patriarchen daselbst, verwechselt wird. Darauf folgten die Abdrücke von David Chyträus: *De statu ecclesiarum hoc tempore in Graecia, p. 173,* und des Martin Crusius in der *Turcogr. p. 109,* die Ausgaben von Johann von Fuchte, *Helmst. 1611,* von Christian Daum, *Zwickav. 1677,* von Kimmel *Libri symbol. I, p. 11.* Meine eigene Ausgabe in: Gennadius und Pletho II, S. 3—15 ist auf eine Breslauer, Münchener und Pariser Handschrift gebaut. Den reinsten Text liefert nach dem Wiener Codex, welcher auch der *editio princeps* zum Grunde liegt, Dr. Otto in der Schrift: Des Patriarchen Gennadius Confession kritisch untersucht und herausgeg. Wien 1864. Die kritischen Untersuchungen Otto's betreffen zwei Punkte. Zunächst sieht er in den acht letzten Kapiteln von den Worten: διὰ τί ἦν ἀνάγκαιον bis Ende, nur einen Zusatz von späterer Hand, und wie ich mich überzeuge, mit gutem Grunde. Denn theils fehlt dieser Schluss in den beiden ältesten Handschriften, der Wiener und der Florentiner und in der lateinischen Uebersetzung des Zeitgenossen Georg Hermonymus, theils muss auffallen, dass an dieser Stelle die Bekenntnissform in eine blosse Aufführung von Beweisgründen übergeht, die aber mit der Anlage des Ganzen schlecht übereinstimmen und bei genauerer Vergleichung eine ungeschicktere Hand verrathen. Der Verfasser des Zusatzes will beweisen, warum es nothwendig war, dass der Logos menschlich offenbar wurde, und er wählt aus der grossen Zahl der Gründe sieben heraus; diese aber sind aus dem gewöhnlichen apologetischen Material in oberflächlicher Weise zusammengestellt. Statt die Nothwendigkeit der Menschwerdung darzuthun, dienen sie nur als Belege für die Wahrheit der christlichen Religion überhaupt. Es ist nicht wahrscheinlich, dass der Urheber des Ganzen, nachdem er sein Thema für den gegebenen Zweck wesentlich erschöpft, sich zu einem so matten Anhang sollte bewogen gefunden haben; wohl aber konnte späterhin ein solches Bedürfniss entstehen. Im neunten Kapitel heisst es nämlich: wir glauben, dass Christus nach eigenem Willen aus vielen und wichtigen Ursachen, welche vieler Reden oder Erklärungsgründe bedürfen (δεομένας πολλῶν λόγων), gekreuzigt und gestorben ist. Nun enthält aber das Folgende bis zu dem von uns angenommenen Schluss keine solche λόγοι mehr; ein späterer Leser konnte sich daher leicht veranlasst finden, mit

Bezug auf die Religion des Islam noch Einiges über die Zweckursachen des Todes und der Menschwerdung Christi hinzuzufügen und in dieser Weise das Schriftstück zu vervollständigen.

Der zweite Punkt betrifft die andere dem Gennadius beigelegte Glaubensschrift, bekannt unter dem Namen *De via salutis*, *περὶ τῆς ὁδοῦ τῆς σωτηρίας τῶν ἀνθρώπων*, welche in den ersten Ausgaben von Brassicanus, Fuchte und Daum mit der obigen Confession griechisch edirt, von Kimmel p. 1 nur lateinisch, von mir wieder in griechischem Text mitgetheilt worden ist a. a. O. II, S. 16. Die historische Situation soll dieselbe sein. Die Form ist dialogisch, ein Gespräch zwischen dem Türken und dem Patriarchen; Muhammed stellt Fragen über die christlichen Lehren, welche von Gennadius beantwortet werden. Den handschriftlichen Text hat zuletzt Otto in den beiden Abhandlungen: Der dem Gennadius beigelegte Dialog etc., Niedner's Zeitschrift für historische Theologie, 1850 S. 399 und 1864 S. 111 veröffentlicht und mit sehr sorgfältigen Nachweisungen begleitet, aus welchen sich die Unechtheit des Products unzweifelhaft ergiebt. Man kann sich dieses Resultat ohne Weiteres aneignen. Der Dialog vom Heilswege enthält eine logisch-scholastische Auseinandersetzung der Trinitätslehre, ausgehend vom Gottesbegriff, endigend mit den Zwecken der Menschwerdung Christi, Alles in trockener rein theoretischer Kunstform und nach dem üblichen Schema eines l a t e i n i s c h e n Dogmatikers. Abgesehen von dem Mangel äusserer Beglaubigung, — denn die Zeitgenossen des Gennadius wissen nichts von dieser Schrift, — spricht schon die Verschiedenheit der dialektischen Form gegen die Echtheit. In dem Dialog verräth sich der lateinische Lehrtypus ebenso bestimmt wie in dem Bekenntniss der griechische. Mit Recht macht Otto darauf aufmerksam, dass dieses Gespräch keineswegs von der Art ist, um den Charakter einer zwischen Gennadius und Muhammed stattgehabten Unterredung wiederzugeben. Der Sultan müsste fast völlig zum lernbegierigen Schüler herabgesunken sein. Er fragt nur, um die richtige dogmatische Antwort zu empfangen, eine von seinem Standpunkt auf das Problem eingehende Bemerkung wird ihm nicht in den Mund gelegt. Auch ist die Verwandtschaft mit einer unter des Athanasius Schriften aufgenommenen Fragsammlung so stark und durchgängig, dass wir es hier nur mit der Ueberarbeitung eines älteren Machwerks zu thun haben. Weder Athanasius noch Gennadius können Verfasser sein, für den Ersteren ist der Dialog viel zu formelhaft, für den Anderen zu unpassend und latinisirend, wiewohl einige spätere griechische Unionsfreunde ihn gerade deshalb haben retten wollen.

Ein latinisirender Grieche mag dieses Uebungsstück nach einer älteren Vorlage vielleicht des zehnten Jahrhunderts redigirt und für den Fall kunstgerechter Belehrung eines Türken eingerichtet haben. Unter die Schriften des Gennadius konnte es aber um so leichter aufgenommen werden, da man wusste, dass dieser berühmte Patriarch auf Anlass des Sultans ernannt worden und mit ihm Unterredung gehabt habe. Jedenfalls muss das Schriftstück aus der Reihe der griechischen Glaubensurkunden gestrichen werden.

Eine neuere Sammlung der unter diesem Namen mit Recht oder mit Unrecht überlieferten *Opera Gennadii Scholarii* liefert *Migne, Patrologiae cursus completus, Series graeca posterior, tom. 160. Par. 1866.*

## § 3. Inhalt und Charakter des Symbols.

Das echte Bekenntniss des Gennadius bezweckt zwar keinen Angriff gegen den Islam, fasst aber doch diejenigen Artikel zusammen, in denen die Eigenthümlichkeit des christlich-kirchlichen Glaubens im Unterschied von jenem andern am Schärfsten hervortritt. Daher wird zuerst der einfache Gott genannt in seiner schöpferischen Kraft und ethischen Selbständigkeit als Inbegriff der Wahrheit und des Guten, sodann der trinitarische Gott, welcher sich in dreien auch im Menschengeiste nachweisbaren Potenzen darstellt und vollendet, hierauf die Sendung Christi für den Zweck, das Menschengeschlecht durch Erleuchtung und Heiligung zu erneuern. In Christo sind zwei Factoren geeinigt ähnlich denen, die auch die menschliche Natur zu einem Ganzen verbinden. Der Tod am Kreuz, die Erhöhung und Wiederkunft werden kurz hervorgehoben und schliesslich die Unsterblichkeit der Seelen und die einstige Vergeltung gelehrt. Der Mittelpunkt des Ganzen liegt in dem Gedanken, dass die göttliche Güte keinen Abbruch erleidet, indem sie sich den Creaturen mittheilt, dass vielmehr die Liebe Gottes in der menschlichen Offenbarung des Logos mehr verherrlicht wird als durch die Sendung der Propheten, von denen dem Einen eine geringere, dem Anderen eine grössere Gnade zu Theil geworden, —

ein Satz der unstreitig auf den Islam Anwendung finden sollte. Der theologische Standpunkt des Symbols ist der des altchristlichen Platonismus. Nur wenige Ausdrücke erinnern an Aristoteles, das spätere Zeitalter aber ist aus der formellen Abrundung der Trinitätslehre ersichtlich. In seiner einfachen und gedankenmässigen Haltung, frei von scholastischer Ueberladung und Künstelei nimmt dieses Bekenntniss in der Reihe ähnlicher Erklärungen eine achtungswerthe Stelle ein, es wird daher, ohne ausdrücklich zu einer kirchlichen Norm erhoben zu sein, noch von neueren griechischen Theologen hochgehalten.

In Otto's Ausgabe trägt dieses Symbol die Aufschrift *βιβλίον περί τινων κεφαλαίων τῆς ἡμετέρας πίστεως*, und dieser Titel ist treffender als der später gewöhnliche: *ὁμιλία περὶ τῆς ὀρθῆς καὶ ἀληθοῦς πίστεως τῶν Χριστιανῶν διαλεχθεῖσα πρὸς τοὺς σοφιστὰς Πέρσας τῶν Ἀγαρηνῶν προτροπῇ τοῦ μεγάλου αὐθέντου ἔμπροσθεν αὐτοῦ.* Eine vollständige Glaubenserklärung wird nicht beabsichtigt sondern nur eine Darlegung „einiger Hauptstücke", in welchen das Wesen der christlichen Glaubensanschauung niedergelegt ist. Es ist eine freimüthige Rede, keine Zurechtweisung, daher auch nicht mit jener aufdringlichen und doctrinären Schroffheit vorgetragen, wie wir sie anderweitig in den gegen die Agarener gerichteten Declarationen vorfinden. Dass aber dennoch der Verfasser das Verhältniss zum Islam vor Augen hatte, scheint mir, obgleich Otto a. a. O. diese Beziehung in Abrede stellt, aus Art. 8 hervorzugehen: *καὶ ὅσον μᾶλλον βελτιοῦται τὸ κτίσμα τῇ πλείονι κοινωνίᾳ τῆς ἀγαθότητος αὐτοῦ, τοσοῦτον πλέον ἡ ἀγαθότης τοῦ θεοῦ καὶ ἡ δύναμις δείκνυται*, dazu das Folgende bis zum Schluss. Gott offenbart sich um so vollständiger, je mehr er der Creatur von dem Seinigen Antheil gewährt; daher ist das Kommen des Logos eine höhere Verherrlichung der göttlichen Güte als die Sendung der Propheten, die nur von einer ungleichen und gradweisen Verleihung der Gnadengüter Zeugniss geben. Auch bei der Trinität verweilt Gennadius Art. 2. 3 mit offenbarer Absicht, und er will jener unterschiedslosen Behandlung des Gottesbegriffs, auf welche die älteren kirchlichen Polemiker das Beiwort *θεὸς ὁλόσφυρος* oder *ὁλόβολος* angewandt hatten, das christliche Seitenstück gegenüberstellen. Dem Dogma soll nichts vergeben werden, aber es darf auch nicht als blosse Satzung auftreten; die Darstellung ist so eingerichtet, dass die höchsten idealen Verhältnisse und Kräfte, welche der absolute Geist mit dem endlichen gemein hat, zur Er-

klärung dienen. Auf die Platonische Färbung und Bezeichnung hat bereits Kimmel aufmerksam gemacht, sie ist schon im ersten Artikel unverkennbar. Um so auffälliger erscheint es, dass derselbe Gennadius, der sich hier vorzugsweise in Platonisirenden Ausdrucksweisen bewegt, in dem vorangegangenen Streit mit der jungen Platonischen Schule gerade dem Aristoteles das Wort geredet haben soll, und so könnte man abermals an der Identität der Person irre werden. Indessen ist dieser Widerspruch mehr scheinbar als wirklich, er erklärt sich aus der Beschaffenheit der Gegenpartei. Die Kirchlichen wollten eben den Aristoteles nicht fallen lassen, noch den Plato zum alleinigen Inhaber wahrer Gotteserkenntniss erhoben sehen. Die ausschweifende und ausschliesssliche Verehrung des Einen Lehrmeisters nöthigte sie, in die Schranken der Ueberlieferung zurückzutreten, wo Beiden eine Stelle bereitet war. Vgl. das Genauere in meiner Schrift S. 77 ff. und dazu Otto a. a. O. S. 3.

---

# II. Lutherisch-griechische Verhandlungen.

## § 4. Erste Berührungen.

Die folgenden Urkunden führen weit in das Zeitalter der Reformation. Seit Luther in der Leipziger Disputation, um das Dasein und Recht eines kirchlichen Christenthums auch ausserhalb der päpstlichen Herrschaft zu beweisen, sich auf die griechisch-orientalische Kirche berufen hatte, wurde diese ein Gegenstand der Aufmerksamkeit für den protestantischen Standpunkt. Der Universalismus der Reformatoren drängte nothwendig über die Grenzen der abendländischen Christenheit hinaus; sie bedienten sich der Thatsache, dass auch von den Griechen Christus und das Evangelium geglaubt wird. In einigen Punkten, wie Verwerfung des Papstthums, des Fegefeuers, der Kelchentziehung, des durchgeführten Cölibats fanden die evangelischen Lehrer ihre eigene Ansicht bei den Orientalen bestätigt, ohne dass sie darum in Allem hätten nachgeben wollen, was sie aus der lateinischen Ueberlieferung

geschöpft, wie z. B. die genauere Deutung der Trinität. Die Möglichkeit einer Annäherung an den Orient schien gegeben, doch war der Zustand der griechischen Kirche unter türkischer Herrschaft in Deutschland so gut als unbekannt. Nachdem schon mit Melanthon eine kurze Berührung stattgefunden, wurde ein bestimmterer Verkehr von zwei Männern eingeleitet, von David Chyträus in Rostock und Martin Crusius in Tübingen. Der Letztere namentlich, der gelehrte Kenner der griechischen Sprache und Literatur, benutzte die Anwesenheit des christlichen Gesandten in Constantinopel, Freiherrn David von Ungnad, eines eifrigen Protestanten und des von ihm bestellten in Tübingen gebildeten Gesandtschaftspredigers Stephan Gerlach, um mit dem dortigen Patriarchat in Verbindung zu treten. Die Folge war eine mehrjährige Correspondenz, an welcher sich ausser Crusius selbst auch die Tübinger Theologen Jacob Andreä, Lucas Osiander, Heerbrand u. A. und auf der andern Seite der Patriarch Jeremias II. und dessen Protonotar Theodosius Zygomalas betheiligten. Aus den Mittheilungen der Griechen ergab sich zunächst ein tief gesunkener Standpunkt der dortigen wissenschaftlichen Bildung, der Literatur, des Unterrichts und der Sprache.

Welchen Werth Luther auf das von der griechischen Kirche dargebotene Beweismittel eines ausserpäpstlichen Katholicismus legte, bezeugt er selbst mehrfach in Folge der Leipziger Disputation, z. B. an Spalatin am 26. Juli 1819: *Ego rursum opposui Graecos per mille annos et antiquos patres, qui non fuissent sub Romani pontificis potestate.* An denselben vom 9. Nov.: *Hoc certum, neminem esse haereticum, qui non credit esse purgatorium, nec est articulus fidei, illud non credentes nunquamsint habiti ob hoc pro haereticis nisi apud novissimos haereticantissimos haereticantes.* Auf Einmal wurde der Orient und das Griechenthum, welchem bisher nur die Humanisten Dank schuldig zu sein glaubten, auch für die Religion zu einer lebendigen Thatsache.

Die erste Berührung dieser kirchlichen Richtungen bleibt gewöhnlich unerwähnt. Heraclides, Fürst von Samos und Paros, von den Türken vertrieben, hatte sich im Peloponnes an einem Kriege um die Stadt Coronea betheiligt; nach dessen Beendigung ging er 1534 mit seinen Rittern nach Belgien, wo er in dem Heere und unter dem Schutze Kaiser Karls V. noch einige Jahre lebte. In

seiner Gesellschaft befand sich Jacobus Basilicus, ein junger Kretenser, vielleicht Schüler des Johannes Lascaris in Kreta, vielleicht des Hermodorus auf Chios, gewiss aber von gelehrter Bildung, da er sich mehrere Jahre mit handschriftlichen Arbeiten im Vatican beschäftigt hatte. Dieser Mann muss mit seinen Kenntnissen noch kriegerischen Muth und Unternehmungsgeist in ungewöhnlichem Grade verbunden haben; er wusste sich dem Heraclides dergestalt zu empfehlen, dass er, — ob ganz auf rechtmässigem Wege, ob mit Rücksicht auf seine eigene vornehme Abkunft, bleibe dahingestellt, — von diesem adoptirt und mit den Erbschaftsrechten auf die Herrschaft von Paros und Samos betraut wurde. Der Kaiser selbst ernannte ihn zum Ritter und Palatin, und fortan führte er den Namen: Jacobus-Heraclides Basilicus, Despota Sami, Marchis, Pari, eques auratus Caroli V et Comes Palatinus. Sein Leben in nächster Folgezeit war höchst abenteuerlich; in fürstlichem Umgang mit Volrad von Mansfeld und Günther von Schwarzburg machte er Reisen auf Reisen und liess sich in verschiedene Feldzüge verwickeln, fand aber doch noch Zeit, um an der protestantischen Lehre und Wissenschaft in Deutschland ernstliches Interesse zu nehmen. Mit Melanthon hatte er in Mansfeld und in Wittenberg mehrere Begegnungen. Dass er Melanthon und Caspar Peucer persönlich kannte, beweist ein noch vorhandener Brief an den Ersteren vom Nov. 1555, welcher im nächsten Jahre von Camerarius sowie auch von Melanthon selber beantwortet wurde *(Mart. Crusii Turcogr. p. 556. Corp. Raf. VIII, p. 674. 780)*. Auch urtheilte dieser günstig über ihn, er nahm keinen Anstand, ihm ein Empfehlungsschreiben an den König von Dänemark auszustellen, in welchem gesagt wird: „Er ist in Grekischer Sprach wohl geübt, auch wohl gelehret und hat in Mathematica ziemlichen Verstand, hat auch guten Verstand christlicher Lehr und ist der Lehre in unseren Kirchen zugethan. — Dieweil er denn gut Zeugniss hat von seinem Stamme, Erbgerechtigkeit und gute Sitten, und ich ihn nicht anders denn wahrhaftig und züchtig gemerkt, hab ich ihm diese Schrift zu einem Zeugniss mitgegeben“. Hierauf folgten wieder mehrere Reisejahre in Dänemark, Schweden, Deutschland, wo auch Wittenberg besucht wurde. Endlich durfte Jacobus Basilicus die ihm zuerkannte Oberhoheit über die beiden Inseln 1561 wirklich antreten. Von nun an lebte er für die Verwirklichung seiner in Deutschland angeeigneten evangelischen Grundsätze, er veränderte den griechischen Cultus seines Landes, stiftete Kirchen, Schulen und Bibliotheken und sorgte namentlich für die Heilighaltung der Ehe. Doch stand er dabei gänzlich allein, und da seine Bemühun-

gen, Hülfskräfte aus Deutschland herbeizuziehen, fehlschlugen: so konnte dieses kleine reformatorische Unternehmen keinen Erfolg haben. Er selbst fiel schon 1563 durch Mord. Aber er war der Erste, der durch Einführung evangelischer Einrichtungen und Lehren die griechische Kirche jener Gegenden zu heben suchte. In dankbarer Erinnerung an den seligen Fr. Haase entnehme ich diese Notizen aus dessen Programm: *Miscellan. philosoph. liber IIII,* woselbst p. 12 sqq. diese historische Episode mit Benutzung der sehr seltenen Schrift: Sommer, *De Vita Jacobi Despotae Moldavorum* (dazu Gratianus, *De Despota Valachorum principe*, Engel, Geschichte der Moldau, IV, 2. S. 196 ff.) mit grosser Sorgfalt wieder aufgefrischt wird.

Nicht lange nach diesen Vorfällen erschien 1564 ein griechischer Geistlicher, Demetrius Mysus, in Wittenberg. Auch ihn unterrichtete Melanthon in Sachen des Protestantismus und benutzte diesen Anlass, um dem Patriarchen Joasaph II. die griechisch übersetzte Augustana nebst einem aufklärenden Schreiben *(Melanth. ep. ad. Joasaphum in Turcogr. p. 204. le Quien, Oriens Chr. I, p. 315)* zu übersenden. Dieser Brief blieb gänzlich ohne Erfolg. Grössere Wichtigkeit erhielt die 1573 von Martin Crusius in Tübingen eröffnete und von seinen Collegen fortgesetzte Correspondenz mit dem Patriarchen Jeremias II. und dessen Geheimschreiber Zygomalas, an welche sich dann noch andere Sendschreiben einiger griechischen Kleriker wie des Gabriel von Philadelphia in Venedig, des Meletius in Kreta angeschlossen haben, sie finden sich abgedruckt in *Martini Crusii Turcogr. VII. VIII.* Der genannte Patriarch (gest. 1593) hat das Lob eines achtbaren Mannes, welcher den in seiner Umgebung gebräuchlichen Bestechungskünsten männlich Widerstand leistete, doch büsste auch er die Launen des Sultanismus mit einer zweimaligen Absetzung. Der Briefwechsel verbreitet sich über religiöse, literarische und wissenschaftliche Interessen; man erkundigt sich nach der Lage der Kirche und des Unterrichts und nach Handschriften der Kirchenväter, worauf mit Klagen über den Druck der türkischen Herrschaft, Verarmung der Kirche, Verfall der Gelehrsamkeit geantwortet wird. Am Stärksten empfindet Zygomalas das Elend dieses Zustandes. Andere Bekenntnisse finden sich in den Briefen, welche durch die Verbindung des David Chyträus mit dem kaiserlichen Hofmeister Wenceslaus von Budowitz in Constantinopel, sowie mit Alexandrien und dem Sinai veranlasst wurden. Chyträus selber war ein gereister Mann. In den Briefen wird offen herausgesagt, dass sich die kirchliche Gelehrsamkeit an diesen Orten beinahe auf die Kenntniss der Gebet-

bücher beschränke; schwierige Fragen finden kein Gehör, Unterrichtsbücher und Lexica fehlen, eine Bibelübersetzung in der damaligen Landessprache ist nicht vorhanden. Athen gleicht nur noch einer seelenlosen Hülle, die Musen sind ausgewandert. Ihr seid jetzt die Bewohner des wahren Athen (*ἀλλὰ τί τῶν Ἀθηνῶν μνησθεὶς μακρολογῶ, δέρμα ληφθείσας τοῦ πάλαι ποτὲ ζωοῦ; αἱ ἀληθεῖς Ἀθῆναι αὐτοῦ νῦν εἰσιν ὡς ἀκούομεν*, nämlich in Deutschland, Turcogr. p. 430). Budovitz schreibt 1579 an Chyträus: *Hodiernus Graeciae status certe per omnia talis est, qualem tu esse scribis. Inprimis autem nimium illud verum, quod adeo omne studium linguae antiquae Graecae inter eos collapsum sit, quod fortasse adhuc tolerabilius esset, nisi inscitiam suam doctrinae umbra contegerent. Omnia enim sacra eorum lingua antiqua neque a sacerdotibus neque a populo intellecta peraguntur; rarae conciones, rarae ad populum adhortationes, unde superstitiones infinitae, et in quibus non humilitas aliqua praesertim sub hoc jugo tyrannico, sed fastus potius cernitur et is quidem plusquam intolerabilis. Dav. Chytraei Oratio de statu ecclesiarum hoc tempore in Graecia — Witteb. 1580.* Aehnliche Aeusserungen enthält das interessante Tagebuch des Stephan Gerlach, durch welchen 1573 der briefliche Verkehr zwischen dem Patriarchen und den Tübingern Crusius und Andreä eingeleitet wurde. Gerlach ging später wieder nach Tübingen zurück, wo er als Professor und eifriger Lutherischer Polemiker wirkte. Seine Schriften gegen Danäus, Huber u. a. nennt Walch, *Bibl. theol. selecta.*

## § 5. Correspondenz mit dem Patriarchen.

Die theologischen Verhandlungen zwischen Crusius und seinen Collegen und dem Patriarchen ziehen sich von 1574 bis zum Jahre 1581 hin. Beide Theile kamen einander in guter Meinung und mit verbindlichen Worten entgegen. Die wohlwollende Gesinnung des Jeremias, aber auch dessen Scheu vor Neuerungen bewogen die Lutheraner, ihm zuerst einige Predigten von J. Andreä, sodann 1575 die Augsburgische Confession sowie später auch das dogmatische Lehrbuch von Heerrand, Alles in griechischer Uebersetzung, zur Kenntnissnahme und Begutachtung zuzusenden. Die Besprechung der Confession bildet den Kern der Sendschreiben. Der Patriarch erkennt bereitwillig an, dass die Protestanten in vielen Haupt-

stücken mit seiner Kirche übereinstimmen; er billigt im Wesentlichen ihre Lehrsätze von der Kirche, dem künftigen Gericht, von der Ursache der Sünde, dem geistlichen Amt und manches Andere, findet aber auch wichtige Streitpunkte in ihren Artikeln von der Trinität, dem freien Willen, von Rechtfertigung, Glauben und guten Werken, von der Heiligenverehrung und den Mönchsgelübden. Nicht geringerer Werth wird auf rituelle Abweichungen gelegt, auch der Vorrang der Kirche von Constantinopel bestimmt und mit Stolz betont. Auf das erste ausführliche Gutachten und die protestantische Entgegnung folgen noch zwei andere Kritiken, welche ebenso oft und unter Beitritt von Osiander, Andreä, Heerbrand, Schnepf, Bidenbach mit eingehender Gründlichkeit beantwortet werden. Eine Verständigung wird im weiteren Verlauf immer unmöglicher. Jeremias erklärt den Lutheranern, statt in der Schriftforschung weiser sein zu wollen als so viele kirchliche Lichter, sollten sie sich vielmehr der wahren Kirche ganz anschliessen, wo sie die beste Aufnahme finden würden. Da aber auch diese Vorhaltung keinen Erfolg hat, verbittet der Patriarch sich fernere theologische Briefe mit dem Bemerken, sie möchten lieber bei dem Ihrigen bleiben und ihres Weges weiter gehen. — Von Römischen Katholiken wurde die Correspondenz verläumderisch ausgebeutet. Ein polnischer Theologe, Stanislaus Socolovius, in Diensten des Königs Stephanus, hatte sich die Gutachten des Patriarchen über die Augsburgische Confession zu verschaffen gewusst; er liess sie 1582 als censura orientalis ecclesiae Latio donata mit einer bissigen Vorrede drucken, in welcher ausgeführt wird, es sei nur ein verzweifeltes Manöver jener Lutherischen Häretiker gewesen, welches sie bewogen, nach Verwerfung der Römischen Kirche zu den Griechen zu fliehen, um als *ἀκέφαλοι* das auf der einen Seite verlorene Haupt an anderer Stelle wiederzugewinnen. Nach solcher Verdächtigung wurden die „Acten und Schriften der Würtemberger Theologen“ von diesen selber mit einer lateinischen Vorrede 1584 zu Wittenberg griechisch und lateinisch veröffentlicht.

Dies die Entstehung des Werkes: *Acta et Scripta theologorum Wirtembergensium et Patriarchae Constantinopolitani D. Hieremiae etc. Wittebergae 1584 (Em. a. Schelstrate, Acta ecclesiae Orientalis contra Lutheri haeresin, Rom. 1739).* Griechisch und lateinisch. Man vgl. die Ermahnungen des Patriarchen p. 143. 236 und besonders das Schlusswort p. 370: es sei vergebliche Mühe, mit Theologen ferner zu streiten, welche die ehrwürdigsten Waffen, d. h. die Auctorität der Kirchenväter als der Lichter der Kirche zu entwerthen und unbrauchbar zu machen bemüht wären: *τὴν ὑμετέραν οὖν πορευόμενοι μηκέτι μὲν περὶ δογμάτων, φιλίας δὲ μόνης ἕνεκα εἰ βουλητὸν γράφετε. ἔρρωσθε.* Einen Auszug des Inhalts liefert Schröckh, Neuere K. G. V. S. 394 ff. Die lateinische Ausgabe erschien zwei Jahre früher und führt den Titel: *Censura orientalis ecclesiae de praecipuis nostri saeculi haereticorum dogmatibus etc. a Stanislao Socolovio illustrata, ad Gregorium XIII. Dilingae 1582.*

Socolovius bemerkt in der Dedication an den Papst, er habe diese „Censur" mit grösstem Vergnügen gelesen und wolle sie jetzt bekannt machen: *primum ut istos homines nihil non contra matrem suam molientes nullamque partem nocendi relinquentes proderem eorumque artes clandestinaque consilia in lucem proferrem ac detegerem. Deinde ut quantum eos ipsos hujus suae novitatis pudeat atque taedeat, quod cum nulla apostolica veterique sede conjuncti sint, quod successionem nullam demonstrare possint, quod ἀκέφαλοι h. e. membra sine capite mutila sint, vel ex hoc ipsorum facto demonstrem.* Man braucht aber diese Schriftstücke nur unbefangen zu lesen, um jeden Verdacht einer Nebenabsicht auf Seiten der Protestanten fallen zu lassen. Es galt den Versuch, auf Grund der Mittheilung ihrer Bekenntnissschrift die Lehransicht des Patriarchen kennen zu lernen, mit der ihrigen zu vergleichen und womöglich an diese heranzuziehen; nicht Schutz suchen wollten sie bei den Griechen, sondern diese für sich gewinnen, bei welchem Unternehmen Martin Crusius als der gelehrte Kenner der griechischen Sprache und Literatur schicklich vorantreten konnte. In der Vorrede heisst es: *Tantum igitur abest, ut ad Graecos transire cupierimus, ut ipsos magis ad nos perducere simus conati. — Cupimus quidem in viam revocare et Christo lucrifacere quoscunque possumus nostra opera. Hoc enim et Deo et ipsis errabundis oviculis nos debere arbitramur.* Anderwärts wird der Vorwurf eines Bischofs Lindanus beantwortet: *nos donis thalerorum plurimorum non leviculis patriarchae domesticos et officiales etiam pertentasse. — Nos vero bona fide affirmare possumus, — — ne unum quidem thalerum a nobis illis missum, nedum plurimos, nisi quod Notario* (nämlich dem Zygomalas) *propter praestitam operam in comparandis*

*Graecis libris et authoribus vetustis missum est honorarium exiguum.* Soviel mag wahr sein, dass sich in dem Anhang des Jeremias Leute fanden, welche sich um gute Bezahlung bereit erklärten, denselben günstig für die Tübinger zu stimmen. Aber wie unklug wären dergleichen Anerbietungen von Seiten der Letzteren gewesen!

## § 6. Werth und Ergebniss der Verhandlungen.

Bei genauerer Prüfung machen diese Würtembergischen Schriften einen vortheilhaften Eindruck, weil sie sich durchaus in den Grenzen des Anstandes halten und von keiner Seite ein verdammendes Wort fällt. Doch zeigt sich zugleich, dass und warum beide Parteien im Laufe der Discussion einander nicht näher getreten sind. Die Tübinger Theologen führen eine persönlich bescheidene ja höfliche, aber der Sache nach unumwundene Sprache, während der Patriarch sofort einen Lehrton annimmt, der einigemal bis zur Zurechtweisung steigt. Den evangelischen Artikeln wird entgegengehalten, was die „Kirche“ darüber zu sagen hat. Die Verständigung scheiterte an dem doppelten Hinderniss theils des verschiedenen theologischen Princips theils des höchst ungleich entwickelten sittlich-religiösen Bewusstseins. In der ersteren Beziehung wird dem protestantischen Schriftprincip immer nur der Wall der Ueberlieferung und des geheiligten Ansehens der sieben Synoden und der Väter entgegengestellt. Nach der anderen Richtung kommen hauptsächlich die Begriffe Busse, Glaube, Werkthätigkeit nach ihrer inneren Abfolge und ihrem Zusammenhange in Betracht. Hier fehlt es dem griechisch-katholischen Kritiker an der Fähigkeit, sich das eigenthümlich Protestantische klar zu machen und ihm gerecht zu werden. Seine Erklärungen klingen hier und da an die Lutherische Ansicht an; allein der subjective Grund, welcher den Protestantismus genöthigt hatte, das bisherige Gleichgewicht von Glauben und Werken aufzugeben, den rechtfertigenden Glauben als Vertrauen auf die verzeihende

Gnade entscheidend an die Spitze zu stellen, um auf diesem Wege zu der Nothwendigkeit der Werke zu gelangen und demgemäss auch den Begriff der Busse zu bestimmen, — dieser Beweggrund bleibt unverstanden, weil die Griechen eine solche neue Wendung und Umstimmung, aus welcher jene Fassung der Rechtfertigungsidee hervorgegangen war, in ihrem Religionsleben nicht erfahren hatten. Statt nun die protestantische Lehre auch als eine christlich berechtigte gelten zu lassen, hat der Patriarch nur die kalte Antwort: das ist Neuerung, es weicht ab von dem rechtmässigen Wege.

Etwas war mit diesen Verhandlungen immer erreicht. Die griechische Lehre war nunmehr disputabel, denn sie lag in einer zusammenhängenden Darstellung vor Augen. Die Sendschreiben des Jeremias, von der Hand des Zygomalas abgefasst, haben zwar keinen öffentlichen Charakter, auch sind sie, wie neuerlich von Steitz nachgewiesen, von älteren Schriften z. B. des Symeon von Thessalonich abhängig; aber sie liefern doch einen werthvollen Beitrag zu dem Material der Symbolik, weil der damalige Lehrbestand der griechischen Kirche, wie er dem Protestantismus gegenüber aufrecht erhalten wurde, aus ihnen erkannt werden kann.

Am Längsten verweilen die Antwortschreiben des Jeremias bei den Lehren vom Ausgange des h. Geistes, vom freien Willen, von Glauben und Werken und von den Sacramenten, weil diese den Glaubenskörper des griechischen Katholicismus am Meisten betreffen. Die Vergleichung der beiderseitigen Responsa ist lehrreich für Jeden, der zwischen den Zeilen zu lesen vermag, auch haben wir sonst wenig Gelegenheit, diese beiden Standpunkte in ihrer Gedankenbewegung neben einander zu verfolgen. Schon das ist von Bedeutung, dass Jeremias in seiner ersten Entgegnung *Acta p. 61* das Nicänische Symbol mit der Behauptung an die Spitze stellt, dass es den ganzen Inhalt des Glaubens und der Tugendlehre vollständig umfasse; nicht nur die Theorie der „christlichen Philosophie", auch die sittlichen Vorschriften und Folgerungen sollen ganz und gar in ihm niedergelegt sein. Wenn dies von vorn herein feststeht: so kann allerdings eine Auffassung nicht mehr gewürdigt werden, welche wie die protestantische ihren Schwer-

punkt in der Heilslehre und der Heilsaneignung sucht, welche doch im alten Bekenntniss gar nicht formulirt wird. Die Aufmerksamkeit wird von demjenigen abgelenkt, was die religiöse Qualität und Richtung des protestantischen Standpunktes ausdrückt. Andere Beobachtungen bleiben dem systematischen Theil vorbehalten. In dem zweiten protestantischen Responsum wird p. 323 über die Busse gesagt: *Nos autem talem conversionem (quemadmodum et vos haud dubie) requirimus, cum qua sit conjuncta vera fiducia de misericordia Dei, quod pater coelestis propter mediatorem Christum sit peccata nobis condonaturus nosque in gratiam recepturus. Qui enim dolent se peccasse, sed non habent veniae consequendae fiduciam, illis periculum desperationis imminet. — Itaque non vere bona et Deo placentia sed hypocritica opera faciunt.* Bei solchen Gelegenheiten wiederholt sich stets dieselbe Differenz. Von der einen Seite werden die guten Werke einfach gefordert, auf der andern soll zuerst in der Selbsterkenntniss und dem Vertrauen auf die göttliche Gnade die Bedingung gefunden werden, unter welcher sie allein gedeihen. *Geisse, De destinata inter Patriarch. Jeremiam et theol. Wirtemb. conjunctione, Viteb. 1705. Holtorf, De controv. theol. inter Graecos et Evangel. Helmst. 1726. Schnurrer, De actis inter Tub. theol. et Patriarch. Const. Tub. 1828.*

---

## III. Zweiter Reformversuch.

Cyrill und sein Bekenntniss.

### § 7. Literarische Vorbemerkungen.

Bedeutender ist die zweite Bewegung, welche die griechische Lehre nicht mit der Lutherischen sondern der reformirten in Berührung bringt. Diese Begebenheit entwickelt sich erst im siebzehnten Jahrhundert, fällt also zusammen mit der vollständig durchgeführten kirchlichen Spaltung des Abendlandes. Die griechische Kirche, nunmehr aus ihrer langen Vergessenheit an's Licht gezogen, betritt seit Ende des sechzehnten Jahrhunderts den confessionellen Schauplatz, es wurde nöthig, sie theils gründlicher zu studiren, theils mit den andern zu vergleichen und für polemische und apologetische Zwecke

zu benutzen. Protestantische Controversschriften müssen ihr einen Abschnitt widmen, historische Darstellungen sie genauer beschreiben. Sie selbst gleicht einer mittleren Erscheinung, welche Einiges mit dem Protestantismus, das meiste Andere mit dem Romanismus gemein hat. Als katholische wurde sie neuen Römischen Unionsversuchen ausgesetzt, als antipäpstliche bot sie den Protestanten eine Handhabe, besonders den freieren Unionisten und Synkretisten, welche im Papstthum, nicht im Dogma den wichtigsten Scheidepunkt sahen. Auch der Jansenismus nahm Veranlassung, auf die kirchliche Stellung des Orients hinzuweisen. So entstand ein weit verzweigter literarischer Wechselverkehr. Als daher der Patriarch Cyrillus Lucaris mit seinen protestantischen Gesinnungen bekannt wurde, erregte er die grösste Aufmerksamkeit, und alle abendländischen Parteien, Romanisten, Jansenisten, Reformirte, strenggesinnte und freiere Lutheraner wurden zur Beurtheilung herausgefordert. Die schlechteste Rolle aber haben zu jener Zeit die Jesuiten gespielt.

Wir beginnen diesen Abschnitt mit einer historischen Vorbemerkung, weil die zugehörige Literatur nicht anders als im Zusammenhang mit den Stellungen der abendländischen Kirchenparteien verstanden werden kann. Durch das Bekanntwerden des griechischen Katholicismus wurde zunächst das Material der Polemik und Symbolik bereichert, aber alle Richtungen erhielten auch Gelegenheit, ihren eigenen Consensus und Dissensus auf ihn auszudehnen. Daher die zahlreichen Abhandlungen von Dannhauer, Quistorp, Gerhard, Calov, Meisner, Feuerlin. Als Symboliker im alten Stil verdienen Erwähnung: *Hoornbeck, Summa controversiarum, Traj. ad Rhen. 1658; Frid. Spanhemii Elenchus controv. Traj. ad Rhen. 1658. G. Fehlavius in notis ad Chr. Angeli Enchirid. Francof. 1658, J. P. Kohlii Ecclesia gr. Lutheranizans Lub. 1723*, wo ausgeführt wird, dass die griechische Lehre dem Lutherischen Glauben verwandter sei als die Römische. Zeltner, *Breviarium controversiarum cum eccl. Gr. Norimb. 1736.* Für die gelehrten und historischen Zwecke hatte Martin Crusius mit der *Turcograecia, Basil. 1584* den Grund gelegt; später folgte mit grossem Verdienst der Lutheraner Heinneccius: Eigentliche und wahrhaftige Abbildung u. s. w. Leipz. 1701; dazu andere Schriften von Mirus, Alexander Helladius, P. Ricaut und die höchst werthvolle von

Th. Smith, *De Graecae ecclesiae hodierno statu epistola, Traj. 1698.* — Als Verfechter des Römischen Standpunkts stehen sich Petrus Arcudius und Leo Allatius gegenüber. Denn während in *P. Arcudii De concordia occ. et or. eccl. in VII sacram. administr. Par. 1619* die Griechen hart angefochten werden, will der gelehrte Bibliothekar Leo Allatius in dem bekannten Werk *De eccl. occ. et or. perp. consensione, Amstel. 1648* die ganze griechische Literatur romanisiren, wie er selber sich aus einem Griechen in einen Papisten umgeschmolzen hatte. Und er wird unterstützt von dem klugen Barthold Neuhaus, dem Widersacher Calixt's in *Abr. Echellensis concordia nationum christ. — — indicata — studio Barth. Nihusii, Mog. 1650.* Eine unbefangenere Stellung nimmt ein *Nic. Comn. Papadopoli praenotiones mystagogicae ex jure canonico — — Patav. 1696.* Gegen die Künste und Täuschungen des Allatius ist aufgetreten: El. Vejelius, *Exercit. de eccl. Gr. hodierna Allatio potissimum Arcudio et Nihusio opposita, Arg. 1661.* Possevin und Baronius haben lediglich im Römischen Geiste mitgesprochen, während Richard Simon sich auch nach dieser Richtung ein unbestochenes Urtheil bewahren wollte. Die Römischen Schriftsteller bieten Alles auf, um den Protestanten jeden Antheil an dem griechischen Katholicismus zu entreissen, während einige Reformirte wie J. H. Hottinger in seinen *Analecta hist. theol. Tig. 1653* das Bekenntniss des Cyrillus benutzen, um eine solche Verwandtschaft als wirklich vorhanden nachzuweisen. Derselbe Antagonismus wiederholte sich in einzelnen Streitigkeiten, zumal in der weitläuftigen über Abendmahl und Transsubstantiation (s. unten), an welcher sich Arnauld, Nicole, R. Simon, Claude, Aymon, Smith, Mabillon, Grabe mit dem grössten Eifer betheiligten. Für die Mehrzahl dieser Schriften bildet das Auftreten Cyrills einen wichtigen Incidenzpunkt. Verwirrung und Verwechselung können nicht ausbleiben, das strenge confessionelle Selbstgefühl kämpft in den Parteiführern mit der natürlichen Neigung auch auf fremdem Gebiet Verwandtes sich anzueignen. Der Protestantismus muss sich zuletzt auf sein eigenes Gebiet zurückziehn, er wächst an Unbefangenheit und historischem Sinn, wenn er darauf verzichtet, in jenen östlichen Gegenden kirchliche Bundesgenossen zu finden. Man s. die Literatur in *G. Walchii Bibl. theol. II, p. 559 sqq.*

## § 8. Person und Leben Cyrill's.

Der Anreger dieser Agitation und zugleich die hervorragendste Persönlichkeit unserer Urkundengeschichte ist der

Candiote Cyrillus Lucaris (eigentl. τοῦ Λουκάρεως), wahrscheinlich geboren 1572. Sein Jugendleben, seine Studien und Reisen, erstes Auftreten in Polen und auf der Synode zu Brzesc, Verbindung mit Meletius Syrigus sind uns wie seine langdauernde Wirksamkeit als Patriarch von Alexandrien (1602—21) nur lückenhaft bekannt; vollständigere Nachrichten besitzen wir über ihn als Patriarchen von Constantinopel (1621—38). Hier von den Jesuiten verfolgt, von den Türken umlauert, von schwankenden Freunden und standhaften Feinden bewacht, drei- oder viermal verbannt und nur durch die Unterstützung der beiden protestantischen Gesandtschaften, der niederländischen und der englischen unter zahlreichen Fährlichkeiten geschützt und dabei für die Förderung langgehegter kirchlicher und wissenschaftlicher Reformzwecke unablässig thätig, zuletzt durch Angeberei geopfert (1638), — führt sein Leben durch die grellsten Wechselfälle, wie sie nur auf diesem Boden möglich waren. Protestanten haben ihn hoch gepriesen und zu den Märtyrern gezählt, Römlinge wie Allatius als filius tenebrarum et inferni athleta gebrandmarkt, und noch neuerlich ist er als „durch und durch verkommener“ „charakterloser“ Mensch, als „Ignorant“ und „Idiot“, als „Knecht“ und „niederträchtiges Werkzeug“ „fanatischer Häretiker“ hingestellt worden, seine Sprachfehler im Lateinischen haben wider ihn zeugen müssen. Dennoch bleibt es dabei, dass dieser Mann durch aufrichtige Frömmigkeit, Geduld, Treue und Standhaftigkeit wie durch unermüdlichen Wissenstrieb die Mehrzahl seiner dortigen Glaubensgenossen weit übertraf und daher trotz beträchtlicher Mängel seiner Bildung und ungeachtet der Täuschungen, die sein Unternehmen begleiten, dem Protestantismus, dessen Namen durch ihn für einige Zeit auf den griechischen Patriarchenstuhl verpflanzt wurde, auch Ehre macht.

Wir haben hier weder Cyrills Leben zu erzählen, noch die biographischen Quellen aufzuführen. Werthvolle Studien enthalten die Schriften von Th. Smith, *Collectanea de C. L. Lond. 1707, Ejusdem narratio de vita* — — *in ejus Miscellaneis*, Bohnstedt, *C. L. Hal. 1724*, Kimmel, *Libri symb. Prolegg. p. 32 sqq.*, Mohnicke in

den Stud. und Krit. 1832, J. Mason Neale, *History of the holy eastern church, II, p. 356 sqq.*, Twesten in der deutschen Zeitschrift für christliche Wissenschaft, 1850 St. 39. Als feindseliger Referent steht gegenüber Allatius, *l. c. lib. III, cp. II.* Eine genügende Monographie fehlt noch, man müsste denn Aloys. Pichler, Der Patriarch C. L. und seine Zeit, München 1862 dafür ansehen, — ein unreifes und gehässiges Product (vgl. die Aeusserungen über Cyrill S. 85 ff.), von welchem ich zur Ehre des Verfassers annehme, dass er es jetzt nicht mehr vertreten will. Denn sein späteres zweibändiges Werk: Geschichte der kirchlichen Trennung etc. nimmt einen bei Weitem objectiveren Standpunkt ein und ist eben darum den strengen Katholiken so missfällig geworden. Auch Neale behandelt Cyrill als unconscious heretic, aber er urtheilt doch mit Gerechtigkeit, wenn er p. 455 sagt: *Considering what he did and what he suffered, the strength of his enemies, the weakness of his friends, the power of his early associations, the unkindness and unfairnes of Rome, the bitterness of his persecuters, his own meakness and patience and great humility, and using towards him that charity of judgment which we should ourselves desire, we are justified in believing, that notwithstanding his many errors, — After lifes fitful fever he sleeps well.* — Neuere Griechen wie Marcus Rhenieris haben Cyrillus wieder hochgestellt, weil er, wenn gleich mit Antastung des wahren Glaubens, doch dem Papstthum kräftig entgegengearbeitet habe.

## § 9. Cyrill's Briefe.

Cyrill's literarische Verbindungen mit England, den Niederlanden, Schweden und Genf und seine vieljährige Freundschaft mit dem niederländischen Gesandten Cornelius de Haga und dem Prediger Leger in Genf gaben ihm frühzeitig eine öffentliche Stellung. Mit seinen Gesinnungen und Bestrebungen werden wir durch Briefe an Anglikaner, Genfer Theologen, einen Remonstranten und einen antirömisch gesinnten Katholiken bekannt gemacht. Aus ihnen ergeben sich wohl Schwankungen und Unklarheiten seiner Entwickelung, nicht Widersprüche. Als Gegner des Papstthums und des Jesuitismus ist er sich stets gleich geblieben. Der reformirten Lehre war er schon zu Alexandrien zugethan, ohne sich zugleich mit allen ihren Eigenheiten zu befreunden. Den

Verband mit seiner eigenen Kirche wollte er niemals aufgeben, diese sollte ihm vielmehr die richtige orthodoxe Grundlage darbieten, von welcher aus ein Anschluss an die protestantische Heilslehre möglich und berechtigt sei. Seine Absicht ging dahin, zuerst die vaterländische Theologie und Kirche literarisch und wissenschaftlich zu heben, — daher die Entsendung des Metrophanes Critopulus nach Oxford (1616), — dann aber auch zu ihrer religiösen Läuterung und zur Befreiung von den Fesseln des Aberglaubens Schritte zu thun. Dem letzteren Zweck diente das im Namen der Kirche und zugleich in dem eigenen veröffentlichte Glaubensbekenntniss. Dieses wurde zuerst von Constantinopel aus handschriftlich und in lateinischem Text versandt und durch de Haga's Veranstaltung 1629 gedruckt; da es aber sogleich Widerspruch fand und sogar die Autorschaft bestritten wurde: fügte Cyrill den griechischen Text nebst einem Anhange hinzu, und die ganze Schrift wurde nebst einer Vorrede von Diodati und le Clerc 1633 zu Genf herausgegeben.

Cyrill's theils italienisch, theils lateinisch, theils griechisch abgefasste Briefe an Diodati in Genf, Erzbischof Abbot von Canterbury, an den holländischen Gesandten de Haga, den Remonstranten Uytenbogaert, an Antonius de Dominis, an David le Leu de Wilhem, an Anton Leger, Prediger in Genf und 1628 bis 37 Hausgeistlicher de Haga's zu Pera bei Constantinopel, — finden sich der Mehrzahl nach in J. Aymon, *Monumens authentiques, à la Haye, 1708,* einige andere in Colomesii, *Clarorum virorum epist.* und bei Neale *II, p. 440 sqq.* Nachdem schon Pichler und Neale lange Auszüge geliefert, haben wir hier nur die charakteristischen Sätze zusammenzufassen. Die Briefe reichen von 1612 bis 1637, können sich also nicht überall ähnlich sehen; doch treffen sie zusammen in dem Bekenntniss Christi als des alleinigen Heilsgrundes, welches zu häufig wiederholt wird, um nicht aufrichtig gemeint zu sein, in der Hoffnung auf Verbreitung und Herrschaft des evangelischen Gottesreichs, in der Befehdung des Papismus und noch mehr des Jesuitismus. Nach dieser Richtung fallen die stärksten Worte. Der Schreiber „verabscheut die Dogmen der Römischen Kirche als falsch und verderbt.“ Es ist der Antichrist, der sich dem Reiche Jesu Christi widersetzt, und dieser hat keine taugliacheren Werkzeuge als die Jesuiten (Aymon, *Monumens, p. 2—4).* Die Rö-

mische Propaganda sollte eine Gesellschaft zur Verbreitung des Unglaubens heissen (p. 16). Dazu kommen die Klagen über den niedrigen Stand der Wissenschaften und den schlechten Einfluss der türkischen Begierung (p. 2), die Sorge für Herbeischaffung besserer Lehrkräfte (p. 46). Unwissenheit gefährdet das christliche Heil noch nicht und kann mit Geduld ertragen werden; hier aber erstreckt sie sich auf die Lehrer und Bischöfe und begünstigt das Eindringen der Jesuitischen Verführung (p. 161). Er selbst ist dankbar für jeden Zuwachs im Wissen. *Omnia mundi ὡς σκύβαλα reputo. Nihil ambio, nihil sitio nisi ut semper aliquid discam. Quod si tu tot authores nobis accommodasti, quos percurrendo tot perceperam, tot didiceram, quae nunquam apud nos audita sunt: quid mirum si ob istud gratias retuli!* Der Umfang der eigenen literarischen Beschäftigung erhellt ungefähr aus den Erwähnungen von Bellarmin, Baronius, Vossius, Venator, Hutter u. A.; von kritischen Untersuchungen werden die über die Jakobusfrage, den Standpunkt des Jakobusbriefs und über den Tag der Kreuzigung Christi angeregt, lauter Dinge freilich, die einem griechischen Lehrer nahe lagen. Das lange Schreiben an Uytenbogaert verbreitet sich über die kirchlichen Verhältnisse des Orients im Allgemeinen. Der Verfasser erklärt sich der apostolischen Einfachheit des Glaubens zugethan, welche von keiner modernen und spitzfindigen Wissenschaft verdrängt werden soll, und tröstet sich selbst über die Unwissenheit der Orientalen, denen wenigstens die treue Anhänglichkeit an das Alte verblieben sei, er wünscht Frieden und Eintracht statt einer Rechthaberei, welche die Wahrheit allein zu besitzen vermeint. Aber das orthodoxe Bekenntniss der Trinität und der Menschwerdung soll fortbestehen, und die Griechen haben guten Grund, ihre Lehre vom Ausgang des Geistes gegen die Römische zu verfechten. Taufe und Abendmahl sind Bedingungen und Medien des Heils, dürfen aber nicht vom Glauben, noch dieser von jenen getrennt werden; die griechische Kirche hat beide mit einer gewissen Anzahl von Gebräuchen verbunden, während sie sich andererseits von der Römischen Monarchie durch den aristokratischen Charakter ihres Kirchenregiments unterscheidet. Von den Römern, wird hinzugefügt, werden wir freilich vieler Irrthümer beschuldigt, zuletzt aber kommt der Grund ihrer Anklagen doch nur darauf hinaus, dass wir uns der päpstlichen Oberhoheit nicht beugen wollen. So schreibt Cyrill 1612 und 13 an Uytenbogaert *(Aymon, p. 127 sqq.)*, ohne weiter auf Arminianische Ansichten des Letzteren einzugehen. Vergleichen wir mit diesem Briefe den späteren an den antirömischen Katholiken und Unio-

nisten Marcus Antonius de Dominis von 1619: so stellt sich dieser schon bestimmter auf die protestantische Seite. Cyrill legte auf das Werk des Dominis *De republica ecclesiastica* grosses und übermässiges Gewicht. (S. über dasselbe m. Gesch. d. prot. Dogmatik, II, S. 26). Er versichert von dieser Schrift die grössten Erfolge für den Sturz des Papstthums und die Wiederherstellung der Herrschaft Christi zu erwarten und fügt dann weiter hinzu, wie er selbst zwar niemals dem Romanismus, wohl aber dem von der eigenen Kirche behaupteten Katholicismus vollständig angehangen und sich erst später der protestantischen Lehre als einer im Worte Gottes begründeten zugewendet habe. *Tandem per Dei gratiam, quia justiorem causam esse reformatorum cognovi Christique doctrinae magis congruam, isti me applicui.* Jetzt wolle er nicht mehr dulden, dass menschliche Meinungen der h. Schrift gleichgestellt werden, jetzt sei er über die Erbsünde, den freien Willen, dessen Verlust und Wiedergewinn, über die Rechtfertigung durch das Vertrauen auf die göttliche Gnade und über die guten Werke als Zeichen und Beweise einer schon erlangten göttlichen Begnadigung zu besserer Einsicht gelangt. Er erkenne im Abendmahl einen realen und geistlichen Genuss des gegenwärtigen Christus ohne Transsubstantiation und Concomitanz und nicht nach der irrigen Auffassung der Ubiquetarier, einen Genuss aber, der den Glauben zur Voraussetzung hat und bei Ungläubigen nicht stattfindet. Die griechische Kirche wollte er wegen ihrer Fehler und Missbräuche, z. B. des Bilder- und Heiligendienstes, nicht vertheidigen, müsse aber die Römische dafür verantwortlich machen. Denn durch das Emporkommen und die Verbreitung des Römischen Primats sei der apostolische Geist überhaupt verloren gegangen, die Orientalen aber hätten ihre schon früher aufgenommenen irrigen Ansichten während der türkischen Herrschaft am Wenigsten berichtigen können, weil ihnen in einem so gedrückten Zustande nichts übrig geblieben sei, als jede Lehre und Sitte zu Gunsten der Frömmigkeit beizubehalten. Dennoch lasse sich Reinigung und Besserung hoffen, *quia fundamento orthodoxe retento successu temporis per fidelem operam doctorum possent reliqua corrigi et reformari, sicut vidimus et factum audivimus in multis orbis terrarum partibus* (Neale, *History II, p. 390 sqq.*). Noch entschiedener lauten die spätesten Briefe von 1632. 34. 36. 37, sie wiederholen die Lossagung von Rom und bezeugen den Anschluss an die Lehren Calvins und die Genfer Theologie. Das Wort Transsubstantiation, heisst es unter Anderem, macht auf die Unwissenden einen imponirenden Eindruck und ebenso „die Intercession der kleinen Mitt-

ler", die Gebete zu den Heiligen und die Bilderverehrung (*Aem. p. 118*). Ueber die Prädestination muss er nach p. 184 sehr erklärliche Zweifel gehegt haben, auch über Aberglauben und Ritus wird ungleich geurtheilt, doch soll das Căremonielle keine entscheidende Wichtigkeit haben, daher der Ausspruch p. 145: *sed non multum interest, si orientis ista pia peculiarisque caerimonia ad essentiam sacramenti parum vel nihil pertinens late non extendatur, cum de illa aliis constare necesse non sit.* Alle diese Aeusserungen lassen also gewisse leitende Gesichtspunkte erkennen, innerhalb deren sich sein Standpunkt immer mehr befestigt haben muss: Unabhängigkeit von Rom, Festhaltung des Nicänischen Symbols, Anschluss an die reformirte Ansicht vom Glauben und Sacrament, Erhebung über die rituellen Satzungen.

Hiernach hat Cyrillus seine Ansichten lange in sich herumgetragen oder nur vertraulich geäussert, bevor er sich 1629 zu jener denkwürdigen Kundgebung entschloss. Wie leicht er damit Anstoss geben konnte und musste, beweist ein gleichzeitiges Schreiben des Patriarchen Gerasimus von Alexandrien. Dieser war von Cornelius de Haga aufgefordert worden, einer Einigung mit den Reformirten und Errichtung von Collegien zur Bildung griechischer Jünglinge seine Zustimmung zu geben, aber er erschrickt vor beiden Anträgen. „Besser ist eine Unwissenheit mit Frömmigkeit als eine Wissenschaft mit verkehrten gottlosen Grundsätzen, deren Anhänger nach der Drohung der Schrift strenge Züchtigung zu erwarten haben." Man soll auch das Evangelium nicht von dem Dunkel befreien wollen, in welchem es uns überliefert ist; „Gott der Herr wollte nichts von dem, was den Verstand der Masse übersteigt, klar machen, indem er vielmehr auf die Kleinen bedacht war." „Da also das Leichtere ohnehin auch in dem altgriechischen Text vom Volke verstanden wird, das Schwierigere aber nur in der alten Sprache ausgedrückt werden kann: so ist eine Uebersetzung der h. Schrift in die griechische Volkssprache unnöthig." S. Pichler, Cyrillus Lucaris S. 145.

## § 10. Cyrill's Bekenntniss.

Mit dem Geiste dieser Briefe stimmt auch die **Glaubenserklärung** des Cyrill wesentlich überein, sie ist der Ausdruck seiner nunmehr befestigten persönlichen Ueberzeugung. In dem ersten lateinischen Abdruck von 1629 heisst diese Schrift nur „Bekenntniss des Patriarchen Cyrillus", in der griechisch-

lateinischen von 1633 nennt sie sich „orientalisches Bekenntniss des christlichen Glaubens“ mit der einleitenden Bemerkung, dass der Patriarch denen, welche zu wissen wünschen, wie die griechisch-anatolische Kirche über den orthodoxen Glauben denke, in den folgenden Artikeln darüber kurzen Aufschluss ertheilen wolle. — Nach Voranstellung der alten Trinitätslehre, in welcher der Ausgang des h. Geistes im Anschluss an die Florentinische Formel definirt wird, behauptet der Verfasser das alleinige Ansehen der h. Schrift, welchem jedes andere Zeugniss der Kirche unterzuordnen sei. Hierauf beginnt die Reihe der Lehrstücke mit dem Artikel von der freien Erwählung und gerechten Verwerfung, dann folgt die sichtbare und unsichtbare Schöpfung und die Vorsehung, der Sündenfall sammt seinen Folgen, die erlösende Menschwerdung, Mittlerschaft und Regierung Christi. Der Glaube tritt auf als die Bedingung des Heils, auf ihm ruht auch die wahre und allgemeine Kirche, die in Christus ihr alleiniges Haupt und im h. Geist ihren Leiter hat. Daran knüpfen sich die Sätze über das Verhältniss des Glaubens zu den Werken, über Sein und Nichtsein der Willensfreiheit, Taufe und Abendmahl und Zustand der abgeschiedenen Seelen. In dem erst jetzt hinzugefügten Anhang wird noch über einige Nebenfragen, Recht der Schriftlesung, Verständlichkeit der Bibel und Bilderverehrung Auskunft gegeben.

Das Ganze umfasst 18 Artikel nebst den Schlussfragen. Jedem sind Schriftstellen beigegeben, patristische Belege aber sowie auch Berufung auf den alten Symboltext vermieden. Die Sprache ist einfach, die sachliche Erklärung kurz und summarisch, ohne dem Bedürfniss der Begründung und Erläuterung zu genügen. Bei dem unzweifelhaft protestantischen und speciell Calvinischen Charakter der hier vorgetragenen Heilslehren verräth sich doch in Wendungen und Ausdrucksweisen, dass der Verfasser der griechischen Denkart angehört und sich von dieser Herkunft aus der reformirten Glaubensrichtung angeschlossen hat. Damit ist die historische Stellung der Urkunde bezeichnet.

Der erste nur lateinische Text von 1629 führt den Titel: *Confessio fidei reverendissimi domini Cyrilli patriarchae Cplitani.* Der Druckort ist zweifelhaft, gewiss nicht Constantinopel, da die von Cyrill herbeigeschaffte Druckerei bereits zerstört worden war, wahrscheinlich Leyden oder Holland, da de Haga den Abdruck veranstaltet hatte (Pichler S. 150). Die griechische Ausgabe von 1633 führt die Aufschrift: *Ἀνατολικὴ ὁμολογία τῆς Χριστιανικῆς πίστεως.* Der Eingang: *Κυρίλλος τοῖς ἐρωτῶσι καὶ πυνθανομένοις περὶ τῆς πίστεως καὶ θρησκείας τῆς τῶν Γραικῶν ἤτοι τῆς ἀνατολικῆς ἐκκλησίας, πῶς δηλονότι περὶ τῆς ὀρθοδόξου πίστεως φρονεῖ κτλ.* — beweist deutlich, dass Cyrill das Bekenntniss als das seinige und doch zugleich als einen Ausdruck des griechisch-orientalischen Kirchenglaubens hinstellen wollte. Auf die erste Ausgabe, *Genevae 1633,* folgten mehrere andere, wie die des Hugo Grotius, 1645 ohne Ortsangabe, und von Aymon, *Monumens authentiques, p. 237,* zuletzt von Kimmel, *Libri symb. p. 25.* Diesem kann es Pichler S. 181 nicht verzeihen, dass er ein fünfmal kirchlich verurtheiltes Bekenntniss dennoch in die Sammlung der griechischen Confessionsschriften aufgenommen habe, wohin es aber schon darum gehört, weil eine spätere Urkunde sich ungeachtet aller Verdammung vielfach wörtlich an dasselbe angeschlossen hat und nicht ohne es verstanden werden kann. — Das Ganze bietet einen protestantischen Kern in griechischer Einrahmung. Nur ein Grieche konnte sich veranlasst sehen, im ersten Artikel den unionistischen Zusatz *δι' υἱοῦ* einzuschalten. Weder ist der Verfasser auf die ganze Schärfe der abendländischen Lehrsprache eingegangen, noch enthält er sich jedes der griechischen Denkweise eigenthümlichen Ausdrucks. Reformirt ist die der Schöpfung vorangestellte Prädestination (cp. 2), die Erklärung des Abendmahls (17), reformirt und griechisch zugleich die Ausschliessung der Apokryphen (*Interrog. 3),* protestantisch im allgemeineren Sinn die Definitionen vom Glauben und den Werken (9. 13), von der Freiheit (14), von der Kirche (10—12). Anderes hält sich in den Schranken des herrschenden Kirchenglaubens, wie die Artikel von der Sünde und von Christus (6—8). Man bemerke noch die meist friedliche Haltung, welche die Streitsätze lieber meiden als häufen will. Die Transsubstantiation und das Papstthum werden einfach, der Bilderdienst mit Schärfe zurückgewiesen, von anderem Rituellen ist offenbar darum abgesehen, weil es gar nicht als Glaubensangelegenheit angesehen werden soll.

Pichler liefert S. 183 ff. eine deutsche Uebersetzung und beurtheilt sodann die „räthselhafte Ordnung und den „ganz unwissenschaftlichen Gang“ der Confession, indem er die Artikelfolge der

*Conf. Gall.* und der *Institutio* des Calvin zur Seite stellt. Besonders nimmt er daran Anstoss, dass von Cyrill die Erwählung früher als die Rechtfertigung aufgeführt wird, vermuthet jedoch, dass diese Versetzung absichtlich geschehen sei, um die Calvinische Rechtfertigungslehre zu verdecken und den Schein der Orthodoxie zu retten. Allein unbedingte Prädestination war doch den Griechen nicht minder verdächtig als die Lehre von der Rechtfertigung, und indem sie hier voransteht, wird sie gerade auffälliger, wodurch der Anstrich der Orthodoxie unmöglich gewahrt werden konnte. Auch folgt zwar Calvin selber nicht dieser Anordnung, aber sie ist in vielen späteren reformirten Lehrbüchern bevorzugt worden.

## § 11. Urtheile der Zeitgenossen.

Im Abendlande erregte diese Confession das grösste Aufsehen, sie wurde von der Mehrzahl mit Befremden aufgenommen und erfuhr entgegengesetzte Urtheile. Einige wie Daniel Tilenus bezweifelten ihre Echtheit schon der lateinischen Sprache wegen und weil es unmöglich sei, solche Sätze im Namen der orientalischen Kirche zu verkündigen. Die Lutheraner räumten die Echtheit ein, leugneten aber die rechtliche Bedeutung einer Urkunde, welche sich für griechisch-orthodox ausgebe, ohne es zu sein. Reformirte wie Hottinger vertheidigten das Werk als Zeugniss des dermaligen Standpunktes der griechischen Kirche, welche sehr wohl berechtigt sei, sich anders und richtiger wie vor Zeiten zu bekennen. Katholiken wie Allatius und Neuhaus deckten nur das Vergehen auf, dass der Patriarch, selber ein Calvinist, auch die griechische Orthodoxie habe betrügerisch zum Calvinismus stempeln wollen.

Die ersten Gegenschriften waren die des Matthäus Caryophilus und des Tilenus, welcher 1629 die Meinung hinwarf, die Schrift sei von einem hungrigen Griechen fabricirt, welcher die Niederländer über den Glauben der Orientalen habe irre führen wollen, oder sie sei dem de Haga aus Belgien in lateinischer Sprache zugekommen, welcher ihr die Unterschrift des Patriarchen ausgewirkt (Pichler, S. 150). Die Urtheile eines Grotius, Rivetus, Spanheim, *(Opp. II, 511)* Hottinger, Allatius, Neuhaus und des Lutheraners Fehlau finden sich zusammengestellt in *Christ. Angeli*

*Enchiridio ed. Fehlavius, epist. dedicat. cum adnotatis.* Am Günstigsten äussert sich Hottinger in *Analect. hist. theol. p. 550: ex confessione illa ἐπιμέτρῳ, h. e. consensu antiquitatis a se illustrato jam constare, quae doctrina Cyrillo vivo, qui hanc confessionem amicorum rogatu conscripsit, in ecclesiis Graecis fuerit recepta.* Worauf Fehlau antwortet: *Non sequitur: Patriarcha Constantinopolitanus peculiarem aliquam plausibilem habet sententiam vel confessionem, ideo illius quoque est tota ecclesia orientalis. Oportet namque, ut patriarcha prius eandem toti ecclesiae persuaserit, vel talem confessionem publice ubique sine contradictione introduxerit.* Man kann also nicht mit Hottinger folgern, dass diese Confession, weil sie den Glauben des Alterthums für sich hatte, auch damals als orientalisches Bekenntniss habe auftreten dürfen, denn es müssten erst Beweise dafür vorliegen, dass diese von dem Patriarchen selbst producirte und aus ihm hervorgegangene Glaubensansicht auch die Zustimmung der kirchlichen Zeitgenossen für sich hatte.

## § 12. Tendenz und Bedeutung der Schrift.

Die Authentie des Schriftstücks vorausgesetzt, kommt es darauf an, dessen Zweck und Tendenz aus den Absichten des Verfassers richtig herzuleiten. Sein Bekenntniss war nicht aus kirchlicher Berathung hervorgegangen, trat also auch nicht in der gewöhnlichen amtlichen Form auf; aber indem es den Namen des Patriarchen an der Spitze trug, erhob es sich über den Werth einer Privatschrift. Cyrill wagte es also, im Vertrauen auf sein Ansehen und seine Verbindungen diese seine persönliche Glaubenserklärung als eine biblische und altkirchliche und darum auch als die der wahren griechischen und orientalischen Orthodoxie hinzustellen, in der Hoffnung dass es ihm gelingen werde, durch eine so kühne Anticipation die Glaubensansicht der Orientalen für sich und die von ihm eingeschlagene Richtung zu gewinnen. Die Confession erscheint somit als der Ausdruck eines in das kirchliche Bewusstsein eingreifenden reformatorischen Vorhabens; dieses aber scheiterte an der Ungunst der Umstände und an der Zähigkeit der ihm entgegenstehenden Ueberlieferung, und statt etwas Neues in Gang zu bringen, wurde es der Wendepunkt zur Wiederherstellung des Alten.

Die Authentie ist immer nur in tendenziöser Weise bestritten worden, in der That kann sie keinem Zweifel unterliegen. Cyrill bekennt sich nicht allein mehrmals und ausdrücklich als Verfasser: — „seid versichert, dass ich diese Schrift aus eigenem Antriebe abgefasst, damit die Welt wisse, was ich glaube und öffentlich bekennen will,“ — sondern er behauptet auch, dass er viele vor dem Abdruck in Constantinopel circulirende Abschriften eigenhändig unterzeichnet, andere durch Cornelius de Haga habe beglaubigen lassen (vgl. das Schreiben an Diodati bei *Aymon p. 30—32*, Pichler S. 153). Ueber die Absicht und richtige Auffassung des Unternehmens giebt aber der Text selber Aufschluss. Am Schluss der ersten lateinischen Ausgabe sagt der Verfasser, diese Confession werde für diejenigen, die an Schmähung und Verfolgung Gefallen finden, ein σημεῖον ἀντιλεγόμενον werden; *at nos confidimus in d. n. J. Chr. et speramus, quod causam suorum fidelium non relinquet neque virgam malignorum super sortem justorum.* Hiermit ist die Gefahr der Sache und die Wahrscheinlichkeit der Opposition ausgesprochen. In dem späteren Anhang aber wird hinzugefügt, Cyrill habe das Bekenntniss in's Kurze gefasst, indem er eine ausführliche Begründung der Zukunft vorbehalten. „Denn wir wollen mit Gottes Hülfe Sorge tragen, dass Jedermann erkenne, dass dieser unser Glaube kein anderer sei, als welchen unser Herr Jesus Christus überliefert, die Apostel verkündigt und die Rechtgläubigkeit gelehrt hat.“ Zunächst sei nur noch über einige Specialfragen Antwort zu ertheilen. Hieraus erhellt, dass die Confession sich in erster Instanz als eine persönliche hinstellt, weil sie aber die wahrhaft biblische und christliche ist: so wagt es der Patriarch, diesen seinen Glauben der dortigen Kirche als den ihrigen darzubieten unter Hinweis auf spätere Erläuterungen, welche die kirchliche Gemeinschaft zu gleicher Erkenntniss erheben werden. — Ob und wie er dies hoffen und wagen durfte, lässt sich aus seinen übrigen Aeusserungen erschliessen. Zweierlei war ihm geblieben, die Uebereinstimmung im Dogma von der Trinität und Menschwerdung Christi, in beiden Stücken fühlte er sich nach wie vor mit seiner Kirche verbunden. Zwei andere Stücke fügte er jetzt aus eigener Einsicht hinzu, die protestantische Erklärung des Glaubens, der Werke und des Sacraments, und die Ablösung von dem rituellen Aberglauben, und er war der Meinung, dass durch diese Berichtigungen das orthodoxkirchliche Princip nicht erschüttert, sondern nur evangelisch gereinigt, ergänzt und von menschlicher Zuthat befreit werde. Darauf gründete sich seine Hoffnung eines glücklichen Erfolges. Die griechische Kirche, schreibt er gleichzeitig an Diodati, (*Aymon*,

*p. 29*), ist allerdings mit einigem Aberglauben behaftet, daher ist nöthig, sie durch ein gelindes und zweckmässiges Gegenmittel nach und nach zu heilen (*unde bisogna con leni è lenti Antidoti provederne*) in der Aussicht, dass es gelingen werde, ihr zu einem vollkommneren Zustand emporzuhelfen. Sein eigenes in ihrem Namen veröffentlichtes Bekenntniss sollte also wohl selber ein solches *antidotum* sein, bei dessen Anwendung er auf den Einfluss seines Anhangs und auf seine protestantischen Beschützer rechnen mochte.

Auch bei dieser Auffassung muss der Schritt des Patriarchen eigenmächtig und in der von ihm gewählten Form, nach welcher sein Bekenntniss mit dem der orientalischen Kirche ohne Weiteres in Eins gesetzt wird, auch misslich genannt werden. Dagegen von dem Vorwurf einer absichtlichen Täuscherei haben wir ihn freizusprechen, um so mehr, da er sich selbst in höchsten Grade blossstellte, auf Anfeindung gefasst war und seine Bereitwilligkeit aussprach, weiterhin Rede zu stehen und sein Verfahren in öffentlicher Begründung zu rechtfertigen. Dass er sich über die Möglichkeit einer so schnellen Reform getäuscht und die Macht der Tradition und des Ritus zu gering angeschlagen hatte, zeigte sich sogleich nach seinem Tode; aber diese Gegenmaassregeln lassen uns zugleich auf den Eindruck schliessen, welchen seine persönliche Wirksamkeit dennoch in weiten Kreisen zurückgelassen hatte.

---

# IV. Die Bekenntnissschrift des Metrophanes.

## § 13. Anlass und Verfasser.

Dieses etwas früher als Cyrill's Confession abgefasste Actenstück steht mit dem Leben des Letzteren in geschichtlichem Zusammenhange. Metrophanes Kritopulus stammte aus Berrhöa und empfing seine Bildung von dem gelehrten Maximus Margunius; als junger Mensch lebte er auf dem Berge Athos, wurde Priester und Hieromonachos daselbst und trat in persönliche Verbindung mit Cyrillus dem damaligen Patriarchen von Alexandrien (bis 1621). Als diesem daran gelegen war, für fähige junge Griechen die abendländischen Bildungsquellen zu eröffnen und durch ihren Aufenthalt im

Abendland den wissenschaftlichen Zustand seiner Heimath zu verbessern, fiel seine Wahl auf Metrophanes. Er empfahl ihn seinem Freunde, dem Erzbischof Abbot von Canterbury; von diesem und vom König Jacob I. von England günstig aufgenommen, bezog derselbe für längere Zeit die Universität Oxford. Als Ehrengeschenk des Patriarchen Cyrill an den König diente nachher (1628) die Zusendung der Alexandrinischen Bibelhandschrift Cod. A. Um auch die deutschen Protestanten kennen zu lernen, begab sich Metrophanes nach Hamburg und besuchte nach einander mehrere Universitäten. Erasmus Schmidt und Bernegger in Strassburg, Dinner in Altorf rühmen ihn als eifrigen Gelehrten und rechtschaffenen Mann; in Helmstädt, wo er etwa ein Jahr (1624—25) verblieb, gewann er das Vertrauen eines Calixt, Hornejus und Conring. Hier entwarf er auf Anregung der genannten Männer eine Lehrschrift, welche von der Eigenthümlichkeit der griechischen Kirchenlehre und des Ritus Rechenschaft ablegen sollte. Später finden wir ihn als Lehrer der griechischen Sprache in Venedig, dann als Grosssiegelbewahrer (*πρωτοσύγκελλος*) der Kirche von Constantinopel, zuletzt als Patriarch von Alexandrien. Mit Unrecht hat man Metrophanes zu einem protestantischen oder Lutherischen Apostaten gemacht; wäre er das gewesen: so würde er für Cyrill's nachherige Richtung Partei genommen haben, was so wenig geschehen ist, dass er sogar nach Cyrill's Tode der gegen diesen gerichteten Synode von 1638 öffentlich beigetreten ist, also selbst gegen seinen Vorgänger und früheren Wohlthäter gestimmt hat. Seine Bekenntnissschrift war in Helmstädt als Manuscript zurückgeblieben, sie wurde aber von Johann Hornejus, dem Sohne Konrads des Schülers Calixt's, mit einer lateinischen Version und einer interessanten Vorrede Conrings 1661 zuerst herausgegeben.

Lebensnachrichten über Metrophanes finden sich in *Pauli Colomesii Clarorum virorum epist. Lond. 1687. ep. 46. in ejusd. Opp. ed. Fabric. p. 361. 557—559* in *Philippi Cyprii Chron. eccl. Gr. I, p. 459* und in der genannten Vorrede von Conring. Dazu Dietelmaier, *De Metroph. Cr. Alt. 1769,* Heineccius Abbildung S. 197. In einem Schreiben von 1616 wird die Ankunft des jungen Mannes von

Cyrill dem Erzbischof Abbot von Canterbury angekündigt, worauf dieser in wohlwollendster Weise und mit Hoffnungen für die glückliche Weiterbildung der Kirche von Alexandrien antwortete. Metrophanes reiste über Deutschland nach Oxford, blieb daselbst 1617 bis 24 und liess sich dann ein Jahr lang in Helmstädt nieder, hierauf hat er noch andere deutsche Universitäten besucht. Doch sind die späteren Nachrichten unsicher, gewiss nur seine Rückkehr nach Constantinopel und Stellung als Patriarch von Alexandrien. S. Pichler S. 94. — Ausser jener Glaubensschrift edirte er mehreres Andere philologischen und liturgischen Inhalts, was in meinem Artikel bei Herzog verzeichnet ist.

Der kirchliche Charakter des Mannes ist von Katholiken mehrfach verdächtigt worden. Nicolaus Comnenus nennt ihn *Graeco-Lutheranus.* Der abtrünnige Barthold Neuhaus, gereizt durch dessen Freundschaft mit den Helmstädter Professoren, schreibt geradezu: *Cyrillus fuit Calvinianus, — — et Metrophanes Critopulus iste erat ejus Cyrilli assecla. Quid mirum igitur, si magistri contraxerit indolem? Sane sicuti Cyrillus fuit mentitus, confessionem quam ipse vulgavit, esse Graecorum omnium, ita nec meliore fide Graecis iisdem adscripsit confessionis suae privatae nescio quam epitomen Critopulus. — — Metrophanes ille Calvinianus magis quam Graecus erat.* Gegen solche Anschuldigungen wird er von Conring in Schutz genommen, welcher von seinem Aufenthalt in Helmstädt bemerkt: *Is quum apud nos degeret, — degit autem ni fallor memoria annum integrum, cum omnibus gratus tum cumprimis magnis illis duumviris, Calixto nostro et patri tuo C. Hornejo, alterius domo alterius convictu utens familiariter, — rogatus conscripsit exiguo libello compendiosam ecclesiae orientalis hanc confessionem. — Potuit sane quod rogatus erat optime omnium praestare, quandoquidem valebat ingenio, judicio et doctrina non proletaria? Non levis etiam erat aut vanus, quales mentiendi libidine agitantur, sed vir plane gravis in omni vita et probitate singulari. Nec erat quare apud nos quidquam suae ecclesiae dissimularet, omnibus ingenuum candidumque testimonium flagitantibus, nonnullis ea quoque Graecarum rerum peritia valentibus, ut non temere posset ipsis imponi.* Auch der Verdacht eines ihm angebotenen Geldgewinnes wird zurückgewiesen. *Conf. Conr. Opp. VI, p. 392. 93.* Ebenso lobend äussern sich andere Zeitgenossen. Von Pichler a. a. O. wird Metrophanes sehr geflissentlich gerühmt und über Cyrill erhoben mit dem Bemerken, dass er die grossen Erwartungen dieses seines Gönners, nämlich den Uebertritt zum Protestantismus betreffend, ganz und gar nicht gerechtfertigt habe. Allein bestimmte Lehren wird ihm Cyrill schwerlich auf den Weg gegeben haben,

wohl aber den Wunsch, sich protestantische Bildung und Wissenschaft selbstthätig anzueignen. Die *editio princeps* lautet: *ὁμολογία τῆς ἀνατολικῆς ἐκκλησίας τῆς καθολικῆς καὶ ἀποστολικῆς — — confessio — conscripta compendiose per Metr. Cr. edita et latinitate donata a J. Hornejo Helmst. 1661.* — In der von Kimmel selbst edirten Sammlung der griechischen Symbolbücher fehlt diese Schrift, sie ist nach dessen Materialien nachgeliefert worden in dem *Appendix librorum symbolicorum eccl. or. ed. H. J. Chr. Weissenborn* (vgl. die Vorrede) Jen. 1850, wonach unten citirt wird.

## § 14. Kirchlicher und theologischer Werth.

Die Bekenntnissschrift des Metrophanes ist den Facultäten der dortigen Universität unter rühmender Anerkennung ihres derzeitigen wissenschaftlichen Ansehens gewidmet. Ihr Zweck ist der einer getreuen Berichterstattung über Dogma und Ritus der griechisch-orientalischen Kirche. In 23 lose verbundenen Abschnitten handelt der Verfasser von der Schöpfung, der Sendung und Person Christi, der Prädestination, den Sacramenten, den Geboten und der Kirche, geht dann zu der Beschreibung der besonderen sacramentlichen Lehren und Gebräuche über und verweilt schliesslich bei den wichtigeren rituellen und traditionellen Eigenheiten des orientalischen Cultus, wie Bilder- und Reliquiendienst, Anrufung der Heiligen, Gebetsdienst. Den Beschluss machen Bemerkungen über den äusseren Bestand der Kirche. Die Darstellung ist fasslich, die Sprache fliessend. Gegen die Römische Lehre wird Front gemacht, gegen die protestantische nirgends direct polemisirt. Auch verräth sich die Absicht, manches für den protestantischen Leserkreis Anstössige zwar nicht zu verschweigen, aber in einem milderen Lichte erscheinen zu lassen. Dennoch ist der Verfasser von dem Standpunkt seiner Kirche nirgends wesentlich abgewichen, hat ihn vielmehr den Grundzügen nach treu wiedergegeben. Dagegen bezeichnet seine Lehrschrift mit den späteren des Mogilas und des Dositheus verglichen einen merklichen Abstand; denn während jene behauptend und abschliessend zu Werke gehen, giebt er auch freieren Erwägun-

gen Raum und seine Auffassung erscheint als die theologisch geläuterte und historisch orientirte. Er benutzt gelehrte Unterscheidungen, wie die von der einfachen und ökonomischen Theologie. Er giebt der feineren Erklärung den Vorzug vor der gröberen und sinnlicheren. Er ist weniger als Mogilas von der jüngeren Ueberlieferung abhängig und bezeugt im Rückgang auf die älteren Zeiten und Quellen einigen kritischen Sinn. Daraus erklärt sich z. B. in der Beurtheilung der Apokryphen, des Fegefeuers, der Sacramente, der Bilderverehrung eine Reihe von Modificationen, die aber doch die Schranken der griechischen Denkart innehalten. Winer hat daher Recht, wenn er diese Darstellung, obwohl nur Privatschrift, doch als eine sehr brauchbare Arbeit bezeichnet.

Die einzelnen Beobachtungen, zu welchen diese Denkschrift Anlass giebt, werden weiter unten zur Sprache kommen. Es ist ungerecht, diese Urkunde deshalb als unzuverlässig zu bezeichnen, weil der Verfasser allerdings den Protestantismus schont, während er den Romanismus bestreitet, und weil er, angezogen und vielleicht geschmeichelt durch das gute Einvernehmen mit den Helmstädtern, diesen den Glauben seiner Kirche in wohlthuender Weise vor Augen stellen will. Denn verleugnet hat er denselben nicht, sondern er bedient sich eben nur des freieren Spielraums, den ihm die heimische Literatur offen liess. Seine Erklärungen verhalten sich zu denen des Mogilas, wie das Theologische zu dem bloss Traditionellen und Kirchlichen. Schon Conring bemerkte zu seinen Gunsten, dass die griechische Confession sich weder damals noch später mit gleicher Schärfe wie die abendländischen ausgeprägt hat, also auch die Unterscheidung des Orthodoxen vom Heterodoxen in ihr weniger vollständig und gleichmässig durchgeführt worden ist. Er sagt p. 393 l. c. *Scio quam sit difficile, ecclesiae alicujus* (ganz besonders dieser) *doctrinam tradere, idque quandoquidem illa est reapse coetus integer hominum multorum, quorum bona pars ne assequitur quidem omnia, quae sapientioribus quidem sunt δόγματα κύρια, sive prae simplicitate ingenii sive ex summa incuria: pars assequitur quidem et consentit, sed interdum tamen interpretatione alia atque alia adhibita. Jam vero si accurate velimus loqui, non potest ecclesiae appellari sententia, quam bona ejus pars ignorat, nec illae singulares interpretationes referri possunt inter totius ecclesiae ἀρέσκοντα. Quaecunque tamen sententia non rejicitur sive ab omnibus sive a plerisque, illa quin possit ecclesiae vox haberi, non videtur dubitandum.*

*Saltim hujus vero census est haec Metrophanica ecclesiae Graecae confessio. Neque enim habet haec quidquam, quod videas ab hujus aevi Graecis scriptoribus ecclesiasticis aut omnibus aut plerisque rejici, quamvis reperiri sit Graecos nonnullos de cultu imaginum, adoratione sanctorum, rituum auctoritate aliisque longe crassius philosophatos.* Wenn Hofmann S. 139 seiner Symbolik bemerkt, dass Metrophanes hier und da von der Lehre seiner Kirche abgewichen sei: so ist zuvor zu erwägen, wie weit überhaupt ein orthodoxer Lehrbegriff vorhanden war, wie weit also die „Kirche“ als solche sich in einer einzigen Lehransicht zum Abschluss gebracht hatte. Als Metrophanes 1625 schrieb, hatte er für manche Dinge noch freie Hand, aber selbst nach den folgenden kirchlichen Schritten sind wir nicht berechtigt, den scharfen Confessionalismus, zu welchem das abendländische Denken drängte, auch auf jene Gegenden zu übertragen.

---

# V. Das kirchliche Hauptbekenntniss, die Lehrschrift des Petrus Mogilas.

## § 15. Historischer Zusammenhang und Abfassung.

Der entscheidende Schritt zur Sicherstellung des griechischen Bekenntnissstandes ist von der russischen Kirche als dem kräftigsten und lebensfähigsten Zweige der griechischen ausgegangen. Die kirchliche Einheit war in doppelter Weise gefährdet. Den Anstrengungen der Jesuiten war es unter Sigismund III. von Polen seit 1595 und 96 gelungen, einen grossen Theil des Klerus von Litthauen und den westlichen Provinzen Russlands auf die Römische Seite zu ziehen; mehrere Synoden gelobten dem Papst Gehorsam und gaben den Römischen Sonderlehren ihre Zustimmung. Die Spaltung dauerte fort, bis sie seit der Mitte des folgenden Jahrhunderts und zwar grossentheils durch die russisch-kirchlichen Bruderschaften überwunden wurde. Mitten in diese Reibungen fiel die schon bekannte protestantische Bewegung, stark genug um den Verdacht zu erregen, dass unter den Russen, wie laut geklagt wurde, noch mehr Neigung zum Lutherthum und Calvinismus als zum Römischen Katholicismus zu finden sei. Die altgläu-

bige Partei sah sich nach zwei Seiten herausgefordert, daher der Entschluss des angesehenen Metropoliten zu Kiew **Petrus Mogilas**, der entstandenen Verwirrung ein Ziel zu setzen. Dieser entwarf oder liess vielmehr eine **Unterrichtsschrift** entwerfen, welche zunächst von drei Bischöfen seines Sprengels geprüft, dann von einer zu Kiew versammelten Provinzialsynode durchgesehen, verändert, ergänzt und schliesslich genehmigt wurde. Nach aller Wahrscheinlichkeit war dieser „Katechismus“ zuerst in russischer Sprache abgefasst. Derselbe wurde jedoch in die damalige griechische Vulgärsprache übertragen und zu dem Zweck kirchlicher Beglaubigung nach der Moldau geschickt. Auf einer dortigen Synode versammelten sich als Abgeordnete von russischer Seite Jesaias Trophimus, Joseph Kononovitsch und Jgnatius Xenovitsch, von griechischer Porphyrius Bischof von Nicäa und Meletius Syrigus der Bevollmächtigte von Constantinopel (auch Samuel Chitzeck und Innocent Ghisel werden als Theilnehmer genannt). Von ihnen wurde die Schrift einer abermaligen Prüfung unterworfen, sie erhielt die Zustimmung der vier Patriarchen und wurde durch Unterschrift von neun Bischöfen und dreizehn kirchlichen Würdenträgern von Constantinopel als *ὁμολογία τῆς ὀρθοδόξου πίστεως τῆς καθολικῆς καὶ ἀποστολικῆς ἐκκλησίας τοῦ Χριστοῦ,* förmlich sanctionirt. Schon damals muss eine lateinische Version vorhanden gewesen sein, denn der ökumenische Patriarch **Parthenius**, indem er durch ein vorangestelltes Schreiben das Bekenntniss als richtigen Ausdruck des griechisch-orientalischen Kirchenglaubens zur Nachachtung empfiehlt, fügt hinzu, dass er nur für den ihm überreichten griechischen Text, nicht für den beigegebenen lateinischen Bürgschaft übernehme. Dies geschah 1643, und abgesehen von einer bald darauf edirten russischen Bearbeitung existirte das Werk lange nur handschriftlich. Erst durch den Dolmetscher der Pforte Panagiota wurde eine neugriechische und lateinische Herausgabe veranstaltet und kostenfrei vertheilt; diese *editio princeps,* Amsterdam 1662, führt den Titel: *ὀρθόδοξος ὁμολογία τῆς καθολικῆς καὶ ἀποστολικῆς ἐκκλησίας τῆς*

ἀνατολικῆς, und beginnt mit einer Vorrede des Patriarchen Nectarius von Jerusalem, welche die Entstehung berichtet, den Zweck der Abwehr häretischer Verirrungen darlegt, die Rechtgläubigkeit der Lehre versichert und die unklassische Mundart, in welcher die Homologie abgefasst sei, aus der Absicht allgemeiner Verständlichkeit rechtfertigt. Da das Werk von den russischen Patriarchen Joachim und Hadrian auch in russischer Version verbreitet und kirchlich recipirt und durch Peter den Grossen in die Kirchenordnung von 1723 gesetzlich aufgenommen und mit einem kürzeren russischen Katechismus begleitet wurde: so besitzt es alle Eigenschaften einer im weiten Umfange anerkannten Confessionsschrift.

Petrus Mogilas stammte aus dem Fürstengeschlecht der Moldau und Walachei und wurde durch den Jerusalemischen Patriarchen Theophanes zum Metropoliten von Kiew befördert. Sein Leben ist wenig bekannt, beigelegt wird ihm ausserdem ein liturgisches Werk und eine Schrift: „Fels des Glaubens“, er starb schon 1647. Als eigentlicher Verfasser der von ihm veranlassten Lehrschrift wird Jesaias Trophimovitsch Kosslowski, Abt eines Klosters von Kiew, genannt. Dass der erste Entwurf russisch geschrieben war, wird schon durch die Entstehung wahrscheinlich und ist nur aus Missverstand der Worte des Nectarius (p. 50 bei Kimmel) von dem Herausgeber Hofmann geleugnet worden; erst bei Veranstaltung der moldauischen Synode kann der neugriechische Text nebst lateinischer Version hinzugetreten sein. In der nachherigen Vorrede des Nectarius wird zwar die Rechtgläubigkeit der russischen Kirche gerühmt, aber auch angedeutet, dass die volle Beglaubigung nur von dem griechischen Patriarchat ausgehen könne. An die *editio princeps* von 1662 schliessen sich die Ausgaben von 1672, (im Auftrage des Patriarchen Dionysius), 1702, 1712, 1722 u. a., doch ist die Uebereinstimmung des gedruckten Textes mit dem ursprünglichen sowie der Ursprung der auftretenden Varianten nicht völlig ermittelt. Als gelehrte Ausgaben verdienen Erwähnung die von Laur. Normann, griech. und lat., Lips. 1695, die von L. G. Hofmann, griech., lat. und deutsch, Vratisl. 1751, die deutsche von L. Frisch: der grössere Katechismus der Russen aus dem Slavonischen, Frankf. und Lpz. 1724, endlich die von Kimmel. S. die Prolegg. zu den Ausgaben von Hofmann und Kimmel.

## § 16. Inhalt und Form der Lehrschrift.

Die Lehrschrift des Petrus Mogilas zerfällt in drei Abschnitte: vom Glauben, von der Hoffnung und von der Liebe. Im ersten wird dem Nicänischen Symbol die Darstellung des gesammten Glaubenssystems einverleibt, wobei die Anthropologie und Soteriologie nothwendig in den Hintergrund tritt, den Sacramenten aber eine vorzügliche Aufmerksamkeit gewidmet wird. Der zweite besteht in der Auslegung des Unservater und der Seligpreisungen in der Bergpredigt, welche zusammengenommen den religiösen und sittlichen Gemüthsstand offenbaren sollen, der uns der ewigen Güter theilhaftig macht. Der dritte verbindet mit der Erklärung des Dekalogs eine Tugend- und Pflichtenlehre. Der Sache nach gehen diese drei Theile wieder in zwei über, da sie ausführen sollen, dass die Erlangung des christlichen Heils von der doppelten Bedingung des christlichen Glaubens und der guten Werke abhängt.

Das Werk hat nach einander die Namen eines Katechismus, einer Ekthesis und einer Homologia oder Bekenntnissschrift erhalten. Es verdient den ersten durch seine katechetische Form, den zweiten durch die Aufnahme mancher feineren dogmatischen Bestimmungen, die über den Standpunkt des Jugendunterrichts weit hinausführen, den dritten durch sein öffentliches Ansehen. Indem es zugleich unterrichten, theologisch lehren und kirchlich bekennen will, befriedigt es mehrere Bedürfnisse, deutet aber auch auf die Beschaffenheit der dortigen Literatur, in welcher sich der einfachere katechetische Vortrag von dem schwierigeren theologischen noch nicht gesondert hatte. Im Ganzen überwiegt aber doch der traditionele kirchliche und volksthümliche Standpunkt. Alle Erklärungen wollen der Ausdruck eines Glaubens sein, welcher eben darum der orthodoxe und apostolische ist, weil sich in ihm Schrift und Ueberlieferung, frommer Glaube und gelehrtes Wissen das Gleichgewicht halten. Biblische

Beweise stehen voran, patristische Zeugnisse folgen, ein Zweifel gegen die Reinheit der Ueberlieferung darf nicht aufkommen. Mit einer leidenschaftslosen und würdevollen Sprache verbindet sich eine höchst einförmige Methode, nach welcher der Gegenstand nicht entwickelt, sondern nur gesetzlich vorgeschrieben und in Fragen und Antworten stückweise erledigt wird. Daher auch das streng durchgeführte Zahlensystem. Denn wie das Symbol zwölf, die göttlichen Gebote zehn Artikel fordern, das Gebet des Herrn sieben Bitten, die Seligpreisung neun Sätze umfasst: so kennt die Kirche auch neun kirchliche Vorschriften, neun Charismen, sieben Sacramente und die Barmherzigkeit schliesst sieben Obliegenheiten in sich. Tugenden und Pflichten werden dergestalt gezählt, dass die bedeutungsvolle Zahl den Eindruck der Vollständigkeit und Nothwendigkeit gewähren soll. Wenn somit diese Schrift an einigen Stellen gewisse Höhepunkte der dogmatischen und religions-philosophischen Reflexion berührt: so begnügt sie sich übrigens mit einer äusserlichen Behandlung des Stoffes als eines unabänderlich gegebenen, ohne einer weiteren Entwickelung des Studiums Raum übrig zu lassen. In diesem Sinne muss sie als ein achtbares Denkmal ihres eigenen kirchlichen Standpunkts gelten.

Man kann nicht leugnen, dass dieses Buch mit Ernst und mit gleichmässiger Sorgfalt ausgearbeitet ist und den kirchlichen Geist seiner Urheber von der ehrwürdigen Seite darstellt; auch giebt ihm die Aufnahme der Tugend- und Pflichtenlehre einen erhöhten Werth. Allein es behandelt seinen Gegenstand ganz wie ein Material, welches nur unversehrt und mit gleicher Genauigkeit und Vollständigkeit auseinandergesetzt und fortgepflanzt werden soll. Der zweite Theil dient als Mittelglied, um das Religiöse mit dem Sittlichen zu verknüpfen, greift aber doch wesentlich in den dritten hinüber, sowie auch dem ersteren schon mancherlei asketische Bestandtheile eingeschaltet sind.

## § 17. Zweck und Charakter.

Die allgemeine Haltung der Lehrschrift ist apologetisch und conservativ. Man hat ihr den Vorwurf gemacht, dass sie lati-

nisire, sowie auch Einer ihrer Revisoren auf der moldauischen Synode ein geheimer Anhänger des Romanismus gewesen sei. Indessen hat diese Anklage nur insofern einigen Sinn, als die Schrift der jüngeren Lehrüberlieferung folgt, die sich in einigen Punkten, zumal in der Bezeichnung des Abendmahlswunders, unter dem Einfluss der abendländischen Kirche und Literatur festgestellt hatte. Auch wird nirgends Gelegenheit gesucht, dem Römischen Katholicismus feindlich entgegenzutreten. Aber bei dieser friedlichen Gesinnung verräth sich doch das Bestreben, das Lehreigenthum der dortigen Kirche treu zu bewahren und den alten Scheidelehren nichts zu vergeben. Das Bekenntniss will ein durchaus griechisches sein, und von einer Hinneigung zum Lutherthum kann noch weniger die Rede sein.

Man beruft sich dabei auf den Einfluss des Meletius Syrigus, der an den Verhandlungen in der Moldau Theil nahm, dieser aber darf, von einem einzigen Punkt abgesehen, nicht zu den Latinisirenden gezählt werden. Auch wissen wir nicht, welche Rolle er dort spielte und welche Veränderungen er beantragte; die Geschichte dieser Redactionen ist unbekannt. Jedenfalls ist dieser vermeintliche Latinismus kein positiver, sondern beschränkt sich auf die Vermeidung jeder scharfen antirömischen Polemik, welche mit den Zeitumständen unverträglich erschien. Von dem Lateinischen in der Formulirung der Abendmahlslehre wird unten die Rede sein: Wenn aber Kohl in der Abhandlung: *ecclesia Graeca Lutheranizans*, eine Neigung zum Lutherischen nachweisen wollte: so benutzte er dabei nur diejenigen dogmatischen Momente, in denen die griechische Ansicht der Lutherischen näher steht als der reformirten. Mit Recht sagt Hofmann in der Vorrede zu seiner Ausgabe der *orthodoxa confessio* (1751) § 9: *De auctoritate catechismi Russorum in Russorum coetibus vix ac ne vix quidem dubitare licet, etsi nonnulli, ut plenum consensum Russicae cum nostra evangelica ecclesia facilius docerent, dubitare voluerint. Ipse enim ego ex Russis, quibuscum saepe consuevi, quaesivi studiose de ea semperque responsum tuli, placita sua optime omnium ex catechismo suo intelligi, praesertim hodie, ubi omnis species novitatis vel reformationis summo studio inter clerum evitatur, — — non enim (hic catechismus) λατινοφρονεῖ, nisi ubi tota ecclesia Graeca latinizat.*

# VI. Die Synodalschriften.

## § 18. Erste Synode von Constantinopel. 1638.

Während die russische Kirche die entstandene Verwirrung zur erneuerten Sicherstellung des Lehrbegriffs benutzte, geschahen auch von Constantinopel aus Schritte, um den eingedrungenen protestantischen Geist zu bannen. Die Reaction, die schon früher begonnen, gewann mit Cyrill's Tode freien Spielraum. Die Unruhen, die sich dreissig Jahre hinziehen, beweisen durch ihre Dauer das Vorhandensein eines wenn auch kleinen Kreises, in welchem die neuen Ansichten wirklich Anklang gefunden hatten. Anfangs waren die Gegenmaassregeln von persönlicher Feindschaft eingegeben, später nahmen sie einen principiellen Charakter an und endigten mit der Aufrichtung einer Scheidewand gegen das geradehin für unchristlich ausgegebene protestantische Abendland.

Auf Lucaris folgte 1638 im Patriarchat Cyrillus II., bisheriger Metropolit von Berrhöa, der heftigste persönliche Widersacher des Ersteren, welcher diesen schon zweimal von seinem Sitze verdrängt hatte. Er versammelte schon 1638 (nicht 1639, wie Pichler angiebt), nicht lange vor seiner eigenen Entsetzung und Ermordung, welche angeblich auf Anstiften der Freunde seines Vorgängers erfolgte, eine zahlreich besuchte Synode zu Constantinopel, welche das Bekenntniss des Lucaris in den meisten Artikeln als ketzerisch und gottlos verdammte. Die angegebenen Beweise sind indessen so entstellend, wie sie nur den Hass und beschränkten Fanatismus befriedigen können.

Geringfügig war der erste unmittelbar auf die Veröffentlichung der Cyrill'schen Confession folgende Angriff des latinisirenden Griechen Caryophilus: *Censura professionis fidei, Rom. 1631. Graece 1632,* gründlicher der des Meletius Syrigus. Dieser, ein geborener und in Venedig unterrichteter Kretenser, hatte seine frühere Verbindung mit den Lateinern abgebrochen und den Lucaris von Alexandria nach Constantinopel begleitet, wo er in dessen Nähe

als Prediger lebte. Jetzt machte er seiner Feindschaft Luft. Seine Invectiven, die wir nur fragmentarisch kennen, zwischen 1638 und 40 abgefasst (Schelstrate, *Acta oriental. eccl. Rom. 1759. p. 393*), ergiessen sich in Schmähungen über einen Mann, der zur Einführung der Calvinistischen Ketzerei seine Stellung gemissbraucht, und rügen hierauf theils die von ihm begangenen Weglassungen, — Tradition, Heiligen- und Bilderdienst, — theils die in den Lehren von der Freiheit, Sünde, den guten Werken und Sacramenten eingeschleppten Verderbnisse.

An der Synode von 1638 nahmen drei Patriarchen Theil, unter ihnen auch Metrophanes Critopulus damals in Alexandrien, ausserdem viele Bischöfe und andere Geistliche. Cyrillus Contari, früher Metropolit von Berrhöa, wird als Werkzeug der Jesuiten geschildert, gewiss ist, dass er der Römischen Kirche befreundet war. (Aymon, p. 311. 312). Unter seiner Aufsicht entstand ein artikulirter Urtheilspruch, welchen nachher die Synode von Jerusalem unter ihre Beweismittel aufgenommen hat. Der Protest gegen Lucaris kann nicht auffallen, wohl aber dessen leidenschaftliche Härte. Hatte sich einst Jeremias II. in seiner Beantwortung der Würtemberger Theologen jedes verdammenden Ausdrucks enthalten: so verläuft diese Sentenz in lauter Anathemen gegen ihn den schlauen und lügnerischen Einschwärzer des Calvinismus, den Sykophanten, der, wie die Ueberschrift besagt, mit göttlicher Zulassung (*παραχωρήσει θεοῦ*) Patriarch von Constantinopel geworden sei. Die Urtheile selbst kommen meist durch Consequenzmacherei und Entstellung zu Stande. Wenn der Verfasser gesagt hatte, dass die Auctorität der h. Schrift höher stehe als die der Kirche, weil die dem Irrthum unterworfene Rede des Menschen von der untrüglichen des h. Geistes verschieden sei: so folgert die Synode, die Kirche werde nach seiner Meinung gar nicht vom Geiste, sondern von einem Menschen belehrt, der Geist wirke nicht in ihr und die Verheissung des Gottmenschen selber sei Lüge. Anderwärts wird geschlossen, dass Gott als ungerecht und als Urheber der Sünde hingestellt werde, obgleich der Schriftsteller beide Folgerungen ausdrücklich abgelehnt hatte. Cyrill hatte behauptet, dass in den Nichtwiedergeborenen der freie Wille todt sei, da sie das Gute nicht ausführen können, sondern was sie thun, sei Sünde. Daraus macht die Synode den Gedanken: *μὴ πάντα ἄνθρωπον αὐτεξούσιον εἶναι — ἀλλὰ ἐξουσίαν ἔχειν ἕκαστον, ἁμαρτίαν ποιεῖν, ἀγαθὸν δὲ μηδαμῶς.* Und dies sind nicht die einzigen willkürlichen Umdeutungen, obwohl immer noch mehrere Artikel ganz unbestritten bleiben. Das Ganze schliesst mit der Verdammung des Cyrillischen

Anhangs, und diesem Product lieh selbst der besonnene Metrophanes Critopulus seine Unterschrift, zum Zeichen eines durch den Wechsel der Patriarchate, durch Ränkesucht, Simonie und Bestechung vollends verderbten Geistes. Man muss schliessen, dass Cyrill in jener Gegend noch Freunde hatte, sogar das Patriarchat soll von diesem Einfluss nicht frei geblieben sein, denn Parthenius der Jüngere, 1646 abgesetzt, wird bezeichnet als *ex disciplina Lucaris Calvino addictissimus*. S. *le Quien, Oriens christ. I, p. 337*. Vgl. auch Pichler, dessen Darstellung in der zweiten Hälfte besser als in der ersten ausgefallen ist.

## § 19. Die Synode von Jassy. 1641. 42.

Etwas anders verhielt sich eine zweite zu Jassy in der Walachei abgehaltene Versammlung, dieselbe offenbar die unter dem Schutze des Woywoden Johannes Basilius und für den Zweck der Verhandlung über die Lehrschrift des Petrus Mogilas 1642 dorthin berufen worden, so dass an dieser Stelle sich die Geschichte der russischen Lehrschrift mit den von Constantinopel ausgehenden Erklärungen berührt. An der Spitze stand nämlich der Patriarch Parthenius der Aeltere (1639—43). Derselbe hatte kurz vorher (1641) zu Constantinopel einen Synodalerlass gegen den Calvinismus bewerkstelligt, welcher jetzt der Anerkennung bedurfte. Der Name Synode zu Jassy ist also ungenau, es war eigentlich eine zweite Synode von Constantinopel, deren Decret den in Jassy versammelten Abgeordneten vorgelegt wurde und ihre Bestätigung erhielt. In diesem Erlass hielt man schon für räthlich, die Person von der Sache zu trennen und den Ursprung der Cyrillischen Schrift möglichst im Dunkeln zu lassen. Zwar wird im Eingang ein Cyrill als Verfasser genannt, aber nicht als ob er dieselbe Person mit dem gleichnamigen Patriarchen sein müsste. Der Streich soll also von ihm dem obersten Vertreter der Kirche auf das Schriftstück selber abgelenkt werden. Die Kritik ist geschickter und bündiger, nicht glimpflicher, da sie ebenfalls unerlaubte Folgerungen zu Hülfe nimmt. Am Schluss werden alle Freunde jener Calvinischen

Lehrsätze als Heiden und Zöllner mit dem schwersten Banne belegt und der ewigen Strafe überliefert. Merkwürdig erscheint, dass der siebente Artikel von Christo völlig unangefochten bleibt, woraus hervorgeht, dass bei solcher Auffassung der Glaube an Christus gar keine centrale Stellung mehr einnimmt, denn sonst müsste die Richtigkeit dieses Glaubens doch als milderndes Gegengewicht für die übrigen dogmatischen Ausstellungen in Anschlag kommen. Die Lehren werden also nur gezählt, nicht verglichen und gewogen, ein Fehler an dem freilich alle Confessionen dieses Zeitalters leiden.

Der historische Zusammenhang der Synode von Jassy mit einer vorangegangenen von Constantinopel und mit der Prüfung der Confession des Mogilas ist von Kimmel *Prolegg. p. 82* und von Pichler richtig angegeben. Parthenius hielt schon 1641 eine Synode zu Constantinopel, in welcher der Ausdruck μετουσίωσις für die Wandelung im Abendmahl gebilligt wird. Das der Versammlung von Jassy 1642 vorgelegte Decret ist von ihm und von andern Metropoliten und Prälaten unterzeichnet; es kündigt sich an als Erlass der „grossen Kirche", muss folglich in Constantinopel entstanden sein; zu Jassy erhielt es dann noch die Unterschriften des Porphyrius, Meletius, Trophimus, Xenovicius, kurz derselben die wir nach § 15 im Interesse der russischen Glaubensschrift in der Walachei versammelt gefunden haben, und wurde schliesslich zum Zweck der Bekanntmachung dem Woywoden Johannes Basilius mit einem ehrerbietigen Schreiben übersandt (Kimmel, p. 418). Hieraus erklärt sich, dass der Mönch Arsenius in einem den Acten beigegebenen Schreiben, das übrigens von Schmähungen gegen Cyrillus strotzt, die ganze Begebenheit als Synode von Constantinopel, nicht von Jassy, aufgeführt wird.

Der Geist des Products erhellt aus der Häufung der Anklagen, die grossentheils auf dasjenige gebaut werden, was Cyrills Glaubenssätze übergehen, nicht was sie aussprechen. Allerdings fallen diesmal die Nachweisungen vorsichtiger aus. Statt einfach zu behaupten, dass der Verfasser Gott zum ungerechten Tyrannen gemacht habe, wird noch hinzugefügt, der Satz: Gott sei nicht Urheber der Sünde, stehe im Widerspruch mit der vorangestellten vorzeitlichen Erwählung und Verwerfung. Aber Cyrill hatte im 6. Artikel als Folge der ersten Uebertretung die Erbsünde hingestellt, deren Last und Frucht von jedem fleischlich Geborenen empfunden werde. Die Synode scheut sich nicht, diesen Satz dahin zu erweitern,

dass die ganze menschliche Natur der erblichen und der Thatsünde und zwar auch der verdammlichen Todsünde unterworfen gedacht werde, sie will also nur das Vergehen herauslesen, dass dabei nicht Christus, die Maria, die Patriarchen, Apostel und Propheten ausdrücklich ausgenommen seien (Kimmel p. 410). Man beachte endlich die Worte des Eingangs: *κεφάλαιά τινα ἐπιγραφὴν ἔχοντα τοῦ πρὸ ὑμῶν Πατριάρχου — Κυρίλλου.* Das Bekenntniss trägt wohl die Ueberschrift des Patriarchen Cyrill, dass es aber von diesem wirklich herrühre, wird nicht gefolgert, sondern weiterhin der Verfasser nur als *συγγράψας* angeführt. Die Synode wollte daher von dem Anathem, das sie im Sinne hatte, weder ablassen, noch wagte sie aus nahe liegenden Gründen es gegen den kirchlichen Würdenträger selber zu richten, womit es denn auch wohl übereinstimmt, dass derselbe Parthenius für eine feierliche Beisetzung der Leiche des ermordeten Cyrillus Sorge trug. — Der Text ist nach der ersten Ausgabe des Grotius Genev. 1645 übergegangen in die Sammlungen von Harduin l. c. XI, p. 172. Labbe et Cossart. XV, p. 1714. Aymon, *Monumens*, p. 335 (mit widerlegenden Noten) und Kimmel, p. 408.

## § 20. Die Synode von Jerusalem.

Dreissig Jahre später geschah von Jerusalem aus ein letzter Schritt, um die griechische Lehre von protestantischer Befleckung zu reinigen. Der von den Jansenisten Nicole und Arnauld und dem reformirten Prediger J. Claude angeregte Streit über Eucharistie und Transsubstantiation war seit 1664 im vollen Gange. Die protestantische Ansicht, indem sie sich auf das ältere griechische Dogma zu übertragen suchte, fand in Cyrill, seinem Anhang und Bekenntniss immer noch einen wichtigen Stützpunkt, während Arnauld und seine Freunde bemüht waren, entgegengesetzte Zeugnisse herbeizuschaffen, wozu der französische Hof durch seine Gesandten die Hand bot. Die Selbständigkeit der griechischen Lehrform schien gefährdet, weshalb schon 1667 mehrere Griechen wie Nicolaus Spadarius und Nectarius gegen die Behauptungen Claude's eifrig protestirten. Unter solchen Umständen und nicht ohne Einfluss Frankreichs wurde bei Gelegenheit der Einweihung

einer Kirche zu Bethlehem die Synode zu Jerusalem 1672 von dem dortigen Patriarchen Dositheus abgehalten. Das weitläuftige Actenstück entwickelt einen nicht minder hochmüthigen und exclusiven Geist als die vorigen. Der Zweck ist Schilderhebung nicht gegen Rom, nur gegen das protestantische Abendland, welches gewagt habe, das Zeugniss der orientalischen Christen für sich und seine Irrthümer anzurufen, — daher die Aufschrift ἄσπις ὀρθοδοξίας. Im ersten Theile wird ausgeführt, dass die Calvinisten durch ihr unverschämtes Vorgeben (ἀναισχυντοῦντες) nur die Einfältigen berücken möchten, denn sie selbst kennen einen anderen Inhalt der Orthodoxie, als welchen sie ihr andichten. Wie schon die Lutheraner unter Anführung des Martin Crusius den Patriarchen Jeremias gewinnen wollten, von ihm aber gestraft wurden: so haben Johannes Nathanael, Presbyter von Constantinopel, Gabriel Severus, Meletius Syrigus den orientalischen Kirchenglauben gegen jede Verdächtigung sicher gestellt. Hierauf geht die Rede zu Cyrill über. Die Berufung auf ihn und sein vermeintliches Bekenntniss ist vergeblich. Ihn den Patriarchen, der die Autorschaft eidlich abgelehnt und sich übrigens stets rechtgläubig verhalten hat, können wir gar nicht als Verfasser anerkennen, vielleicht hat ein Fälscher seinen Namen gemissbraucht. Noch weniger besitzt das Schriftstück den Werth einer kirchlichen Urkunde, da ihm jede vorangegangene Berathung und amtliche Beglaubigung abgeht; es kann nicht als Zeugniss eines der Kirche selbst schlechtweg widersprechenden Glaubens gelten. Ihm zuzustimmen, stünde einem Abfall gleich. Zu Jassy ist Cyrill nicht persönlich verurtheilt worden, zu Constantinopel 1638 geschah es allerdings, aber nur weil er unterlassen hat, jenem Product widerlegend entgegenzutreten. Sollte wider alle Wahrscheinlichkeit der Patriarch selber als Urheber zu denken sein: so würde auch ihn die schwerste Verdammniss treffen.

Diese ganze diplomatisch geschraubte und unredliche Demonstration, in welcher die Acten der beiden vorigen Synoden eingeschaltet werden, beabsichtigt also Ehrenret-

tung des Patriarchats und gleichzeitig Verdammung der unter seinem Namen bekannt gewordenen Symbolschrift.

Von den älteren protestantischen Parteischriftstellern ist Dositheus als Werkzeug einer papistischen Intrigue geschildert worden, welche den Reformirten jeden etwaigen Vorwand entreissen sollte; doch war er nicht weniger ein steifer Anhänger seiner eigenen Confession, und aus Aymons Nachweisungen *(Monumens, p. 447)* ergiebt sich nur, dass er mit dem französischen Gesandten Nointel in Verbindung stand und von diesem die Weisung erhalten hatte, zur Beantwortung der Lutherischen und Calvinistischen Provocationen ein kirchliches Manifest zu veranlassen. Er fügte sich dem Antrage, da er dabei seiner eigenen stolzen griechischen Kirchlichkeit hinreichend genugthun konnte.

Die Synode, auch unter dem Namen der Bethlehemitischen bekannt, war stark besucht. Die weitläuftigen, wahrscheinlich von Dositheus abgefassten oder doch redigirten Acten tragen 68 Unterschriften, unter ihnen die des Dositheus und seines Vorgängers Nectarius sowie zahlreicher Metropoliten, Bischöfe und anderer Würdenträger des dortigen Sprengels. Der erste Theil soll vermittelst einer historisch-kritischen Deduction die ganze Cyrillische Streitfrage erledigen. Länger darf der Schandfleck des Calvinismus an dem Patriarchate nicht haften bleiben; um ihn zu tilgen, werden sechs Gründe aufgeboten, die auf das Obige hinauslaufen und in welchen theils die Autorschaft, theils die rechtliche Gültigkeit bestritten, theils über den unkirchlichen und unchristlichen Inhalt Gericht gehalten wird. An eine von dem Patriarchen Cyrillus herrührende und somit auch amtlich durch Zeugen und durch die Hand des Secretärs verbürgte Symbolschrift ist nicht zu denken, höchstens nur, — *ἀλλὰ τυχὸν Κυρίλλου τινὸς δολίου ἐν παραβύστῳ φλυαρήσαντος*. Als Beweismittel für die persönliche Frage dient hauptsächlich eine Reihe von Auszügen aus einem von Cyrillus selbst zu Constantinopel niedergeschriebenen Homilienband, welchen zufolge derselbe sich öffentlich ganz anders und gut orthodox über Lehre und Cultus geäussert haben müsste (Kimmel, p. 342). Näher betrachtet haben diese Belege keine strenge Beweiskraft, theils weil ihre Echtheit nicht feststeht, theils weil ihnen jede Zeitangabe fehlt und Cyrill seinen nachherigen Standpunkt doch erst schrittweise erreicht hat. Manche dieser Stellen über Ausgang des h. Geistes, Kirche und Tradition und freien Willen führen noch nicht auf einen Widerspruch mit dem späteren Bekenntniss oder sie betreffen Punkte, die in dem letzteren gar nicht berührt werden. Doch ist immer auffällig, dass Cyrill in diesen Excerpten

ausdrücklich Verehrung der Heiligen und der Maria als der Himmelskönigin und Mittlerin fordert, welche frei von aller Sünde nur aus Naturursachen den Tod erlitten, also Anspruch auf unmittelbare Unsterblichkeit gehabt habe, auf die sie jedoch freiwillig verzichtete. Dergleichen widerspricht seinen brieflichen Erklärungen geradezu, und man kann nur annehmen, dass Cyrill sich in seinen öffentlichen Vorträgen dem Ueberlieferten anschliessen wollte, bis der Zeitpunkt der Darlegung seiner Gesinnungen gekommen wäre. Aufhellen lässt sich aber sein Betragen nicht, und es bleibt einiger Grund zu dem Verdacht, dass er diese Zurückhaltung weiter getrieben, als sie sich mit der in seinen Briefen überall bezeugten Aufrichtigkeit vertrug. (Aehnlich urtheilt Steitz, die Abendmahlslehre der griechischen K. Theolog. Jahrbb. XIII, 688) Noch weniger lässt sich beurtheilen, worauf die Bemerkung beruht, als habe er die Autorschaft förmlich und eidlich abgeleugnet. Hiervon abgesehen macht die Argumentation der Synode den widerwärtigsten Eindruck, denn sie schwankt zwischen Freisprechen und Beschuldigen. Der Leser soll zu der Ueberzeugung kommen, dass Cyrillus jener anstössige Schriftsteller nicht sei, dass er es am Wenigsten als Patriarch sein könne, weil sich sonst ganz undenkbare Folgerungen ergeben würden. Aber nachdem dies umständlich dargethan, nachdem selbst der Augenschein, dass die Synode von 1638 ihn als Verfasser gedacht und verurtheilt, mühsam und ganz gegen den klaren Wortlaut hinweggeräumt ist: lenkt die Darstellung um, und es geht dem Cyrillus ebenso schlimm, als wenn er wirklich als der Anstifter vorausgesetzt würde. Jetzt heisst es im Widerspruch mit früheren Stellen, dass er kein Heiliger sondern ein Unfrommer sei, der, weil er dem eingedrungenen Uebel Jahre lang ruhig zugesehen, der Verdammniss werth erscheine und sein schimpfliches Ende verdient habe; auch soll für den Fall seiner positiven Schuld das Anathem vollständig auf ihm ruhen bleiben. Hinter allen diesen klugen hypothetischen Wendungen lauert schwerlich etwas Anderes als die sichere Ueberzeugung, dass die Symbolschrift keinen anderen Urheber habe als ihn, dass man aber eine solche Blossstellung der Patriarchenwürde nicht aufkommen lassen dürfe. Vgl. Kimmel, p. 395 ff. Pichler, S. 229.

## § 21. Bekenntniss des Dositheus.

Den zweiten Bestandtheil der Synodalacten bildet ein von Dositheus im Namen der orientalischen Kirche und ihrer in

Jerusalem vorhandenen oder als Fremde dort verweilenden Angehörigen aufgestelltes Bekenntniss. Diese *confessio Dosithei* soll die des Cyrillus ganz eigentlich aufheben und auslöschen, sie schliesst sich daher nach Zahl und Ordnung der Artikel und absichtlich auch dem Wortlaute nach der letzteren dergestalt an, dass überall nur die Calvinischen Sätze ausgerottet werden, die richtigen an die Stelle treten und das Fehlende ergänzt wird. Die geringste Veränderung erfährt wieder der Artikel von Christus. Den Beschluss bilden liturgische, historische und literarische Notizen und sonstige Bemerkungen zur Ehrenrettung des jüngeren kirchlichen Griechenthums gegenüber den Herabsetzungen eines Claude von Charenton. Auch diese Confession ist seit Aymon öfters als ein latinisirendes Erzeugniss bezeichnet worden und von einer schonenden Rücksichtnahme nach dieser Seite ist sie keineswegs freizusprechen. Dositheus, übrigens ein Gegner des Papstthums, hatte guten Grund, sich bei dieser Gelegenheit feindseliger Hinweisungen auf Rom zu enthalten; auch billigt er in der Apokryphenfrage die mit der Römischen übereinstimmende Ansicht und betont die Siebenzahl der Sacramente als gemeinsame Lehre des Katholicismus. In allen Hauptsachen aber muss diese Urkunde als Ausdruck der griechisch-orientalischen Ueberlieferung betrachtet werden und sie nimmt in der Zahl dieser Zeugnisse eine wichtige Stelle ein.

Das Bekenntniss des Dositheus kündigt sich p. 425 nach Kimmel an als *σύντομος ὁμολογία — εἰς μαρτύριον πρός τε θεοῦ πρός τε ἀνθρώπων εἰλικρινεῖ συνειδήσει οὐδεμίας ἄνευ προσποιήσεως*. Die Form der Cyrillischen Thesen wird absichtlich möglichst beibehalten, der Inhalt durchweg verändert, der Umfang um das Doppelte und Dreifache vergrössert, Alles zum Zweck einer möglichst scharfen Demonstration. Für die dortige Gegend soll etwas Aehnliches geleistet werden, wie früher durch die Lehrschrift des Mogilas. Im siebenten Artikel findet sich nur bei Erwähnung der Empfängniss und Geburt Christi der Zusatz: *χωρὶς τοῦ δοῦναι πόνον ἢ ὠδῖνας τῇ ἰδίᾳ κατὰ σάρκα μητρὶ ἢ τὴν παρθενίαν αὐτῆς διασεῖσαι*, auch werden Himmelfahrt und Sitzen zur Rechten Gottes ausdrücklich genannt. Nichts reizte Dositheus mehr als der Vorwurf des Prediger Claude, dass die Griechen seit Photius

literarisch zurückgekommen seien; dafür muss sich dieser p. 480 *τις ἀνθρωπίσκος ὁ ἐν Καρεντονίᾳ* spöttisch benennen lassen. Später hat derselbe Patriarch eine Abhandlung des Nectarius über die Herrschaft des Papstes herausgegeben und eine andere selbst abgefasst: *Historia de iis qui Hierosolymorum patriarchatum gesserunt, Bucoresti 1715,* in welcher die Römische Kirche heftig angegriffen wird. Hier aber bleibt dieser Gegensatz völlig unausgesprochen, Dositheus bequemt sich zu einer friedlichen Haltung, wie sie die Umstände erheischten, und er verschmäht es sogar nicht, den Namen „katholische Kirche" einigemal ohne den Zusatz anatolisch im allgemeinen Sinne zu gebrauchen. Der antirömische Eifer wird von dem antiprotestantischen zurückgedrängt. Dessen ungeachtet wäre es starke Uebertreibung zu sagen, dass die Beschlüsse der Synode Eingebungen der Lateiner seien. Tzschirner hat dies (Schröckh's Neuere K. G. IX, S. 91) mit Recht geleugnet, das Bekenntniss bleibt ein griechisches, obwohl nach der einen Seite abgestumpft; auch wird sich ergeben, in welchen Punkten die Vorstellung des Latinisirens überhaupt mit Vorsicht angewendet werden muss. — Ausgaben dieser Synodalacten: *Synodus Bethlehemitica Par. 1676, ibid. 1678, Aymon Monumens, p. 259,* Harduin, XI, p. 179. Kimmel, p. 425. Vgl. auch Kiesling, *Histor. concertationis Graecorum Latinorumque etc. p. 310.*

In der späteren Schrift *Demetr. Procopii Graecorum erudit. recensio 1720,* wird über des Dositheus gelehrte Bildung ungünstig geurtheilt. Es heisst daselbst: *Patriarcha ex variis libris, qui ipso curante typis editi sunt de variis ecclesiae or. et occ. rebus, qualis vir fuerit, perspicuum fiet. Graecae linguae leviter peritus vix summo digito literas gustavit, ut ipse ultro profitetur, Latinae vero omnino ignarus fuit. le Quiens, l. c. III, p. 522.*

## § 22. Letzte kirchliche Erklärungen.

Als Anhang zu dieser Synode lässt sich eine andere in demselben Jahre, aber einige Monate früher, vom Patriarchen Dionysius III. zu Constantinopel gehaltene betrachten. Doch wird der Zweck, entstandene Zweifel und Fragen über griechisch-orientalische Kirchenlehren und Gebräuche zu erledigen, ganz allgemein und ohne Nennung protestantischer Gegner ausgesprochen. Die gegebenen Erklärungen betreffen die Sacramente, den Episcopat, den Cölibat, Mönchthum, Bil-

der-, Heiligenverehrung, die Kirche, das Fasten und den Schriftkanon. Auf die Eucharistie und Taufe wird mit einiger Genauigkeit eingegangen, die übrigen Definitionen sind kurz und oberflächlich.

Vereinzelte protestantische Stimmen sind auch nachher noch laut geworden. Unter Callinicus verurtheilte 1691 eine Synode von Constantinopel einen Johannes Caryophilus wegen Calvinischer Irrthümer zumal in der Abendmahlslehre. Seitdem bedurfte es keiner durchgreifenden Gegenmaassregeln; die protestantische Neigung war überwunden, das alte Geleise wiedergefunden, aber auch das bessere wissenschaftliche und literarische Leben, welches von Cyrillus Lucaris hätte ausgehen können, gänzlich unterdrückt.

Das kurze Actenstück der 1672 zu Constantinopel gehaltenen Synode ist mit dem von Jerusalem verbunden in die Ausgaben: *Synodus Hieros. adv. Calv. haereticos, Par. 1677 und 78*, und nachträglich in den *Appendix librorum symbolicorum* der Kimmel'schen Ausgabe von Weissenborn p. 214 aufgenommen. Die Veranlassung wird daselbst p. 215 allgemein und unbestimmt dahin angegeben: *ἐπείπερ οὖν καὶ τὰ νῦν οὐκ οἶδ' ὅπως φιλοπραγμονεῖν τινες περί τινα τῶν καθ' ἡμᾶς κινηθέντες προυβάλοντο ἡμῖν ἐρωτήσεις ἐκκλησιαστικῶν ὑποθέσεων ἀπόκρισιν αἰτοῦντες κτλ.* Aufgekommene Zweifel sollen beseitigt, fremdartige Meinungen zurückgewiesen werden; zahlreiche Unterschriften des Patriarchen und seiner letzten Vorgänger so wie vieler anderer Bischöfe dienen zur Beglaubigung. Antirömische Sätze sind durchaus vermieden, sowie denn auch Dionysius III., gestorben 1696 im Lauraklostor auf dem Athos, von dem französischen Gesandten Nointel begünstigt wurde. Der Name desselben Dionysius findet sich beigefügt in dem unter Callinicus 1691 gegen Caryophilus gerichteten Synodalschreiben, welches zuerst zu Jassy 1694, dann 1709 von Renaudot edirt wurde. *le Quien, I, p. 343—46.* Beide Patriarchen werden in der Schrift des Dem. Procopius *De eruditis Graecis* sehr hervorgehoben.

Die Erklärung der Synode von 1691 enthält nur einen genauen Auszug der 1672 zu Jerusalem aufgestellten Artikel und wurde von Dositheus sammt einer gegen Caryophilus gerichteten Abhandlung zu Jassy herausgegeben. Vgl. Steitz, Theol. Jahrbücher, XIII, S. 699.

### § 23. Uebersicht und Vergleichung des Materials.

Die genannten Schriften sind vorzugsweise als Quellen einer griechischen Symbolik anzusehen. Sie bilden zusammen einen ziemlich ansehnlichen Lehrapparat, in welchem bald der katechetische bald der apologetisch-polemische Zweck vorwaltet. Die erste Stelle an Ansehen und Verbreitung behauptet die Lehrschrift des Petrus Mogilas, die sich zugleich durch ihre ernste und objective Haltung vortheilhaft auszeichnet. Als polemisches Seitenstück schliesst sich das Bekenntniss des Dositheus an. Wenn beide im engeren Sinne kirchlich auftreten und wirken wollen: so beansprucht die Schrift des Metrophanes Critopulus einige theologische Selbständigkeit. Accessorisch brauchbar sind die übrigen, das Symbol des Gennadius und die Sendschreiben des Jeremias. Endlich werden in den Acten der Synode von Jerusalem p. 336. 482 Kimm. noch mehrere Schriftsteller als orthodoxe Lehrer anerkannt: Symeon Erzb. von Thessalonich († 1429), Johannes Nathanael Presbyter zu Constantinopel vor 1600, Gabriel Severus Erzbischof von Philadelphia zu Anfang des 17. Jahrhunderts, Georg Coresius aus Chios († 1641), Meletius Syrigus aus Kreta, später Protosyncellus in Constantinopel († 1662), Theophanes Patriarch von Jerusalem in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts. — Vergleichen wir diese Urkunden mit dem Confessionskörper anderer Kirchen: so ergeben sich beachtenswerthe Unterschiede. Die griechisch-orientalische Gemeinschaft hat nicht denselben Grad von Lehrfeinheit und Lehreinheit erreicht wie die occidentalischen, daher ist auch der Unterschied der gemeingültigen und der particularen Glaubenszeugnisse, der öffentlichen und Privatschriften, weniger scharf ausgeprägt worden. Immer blieben Gegenden übrig, welche zufrieden mit den Quellen des Alterthums eine Unterwerfung unter die späteren Lehrer nicht in ihre Pflichten aufgenommen hatten und sich der neueren symbolischen Norm überhaupt nicht anschliessen wollten. In einigen Punkten, z. B. in der Papstfrage, sind wir auf Privatschriften angewiesen, weil die officiell beglaubigten vermöge ihrer einsei-

tigen Entstehung und Absicht keinen vollständigen Aufschluss geben. Auch gehört es zum Wesen dieser Kirche, dass sie den geheimnissvollen Ritus dem Dogma gleichstellt; auch nach dieser Richtung fordert ein genaueres Verständniss, über den confessionellen Schriftenkreis hinauszugehen. Eine griechische Symbolik ist daher ohne stetige Rücksichtnahme auf den Hintergrund der dogmatischen und rituellen Ueberlieferung nicht ausführbar.

In den gewöhnlichen Lehrbüchern z. B. von Guericke werden öffentliche und Privaturkunden einfach und ohne Rücksicht auf die weniger entwickelten Verhältnisse der dortigen Literatur und Kirche unterschieden. Es wird sich ergeben, dass die Griechen ausser der h. Schrift nur ein einziges allumfassendes Traditions- und Synodalprinzip anerkennen, auf diesem muss alles Andere beruhen, und die jüngeren Confessionsschriften dienen mehr als ein verdeutlichter Ausdruck der Ueberlieferung. Zu einer strengen Symbolherrschaft wie im Abendlande ist es schon darum nicht gekommen, weil überhaupt nicht soviel gelehrt und geforscht, noch ein gleicher Grad von geistiger Akribie und dogmatischer Präcision aufgeboten wurde. Von dem Bekenntniss des Mogilas sagen die späteren Synoden, dass es im ganzen Umfange der griechischen Christenheit Annahme gefunden; aber auch dies gilt nur mit Unterschied. Manche Gegenden in Hellas blieben dabei, die älteren Vorbilder den jüngeren vorzuziehen und fuhren fort, ihre Dogmatik aus Stellen des Epiphanius und anderer Väter zusammenzusetzen. (Heineccius, I, S. 236). Was den Ritus betrifft: so hat ihn Leo Allatius als Darstellung des Glaubens selber bezeichnet und verlangt, dass die Kenntniss der Lehre aus dem Euchologium und Horologium und ähnlichen Quellen geschöpft werde. Er sagt damit zu viel, wahr aber bleibt, dass die Lehren selber erst in Verbindung mit den liturgischen Anschauungen vollständig gewürdigt werden.

Im Anschluss an die Schriften des Jeremias und des Metrophanes Critopulus mögen hier noch einige dogmatische Abhandlungen genannt werden. Unter den vorreformatorischen verdient Auszeichnung: Symeon Thessalonicensis, *De septem ecclesiasticis sacramentis.* |*De divino templo et missa etc. vid ejus Opp. in Patrologiae cursu completo ed. Migne, tom. 155.* — Nachreformatorisch sind: Johannes Nathanael, *περὶ τῆς ἑρμηνείας τῆς ἱερᾶς λειτουργίας.* — Gabriel Severus Philadelphenus, *Περὶ τῶν ἱερῶν ἑπτὰ τῆς καθολικῆς ἐκκλησίας μυστηρίων.* — *Fides eccl. orientalis*

*seu Gabrielis Metropol. opuscula ed. R. Simon, Par. 1686.* — Geringeren Werth haben einige zerstreute Aufsätze des Georg Coresius, Meletius Pegas und Meletius Syrigus, Maximus Margunius, ferner: L. B. Atheniensis, *Διδασκαλία χριστιανική*, Par. 1633. ganz latinisirend. — Eustrathius Johannides Zialowski, *Brevis delineatio eccl. Graecae,* herausgegeben von Gundling., Nürnb. 1681. — Zacharias Gerganus, *Catechesis christiana.* — Nicolaus Spadarius, *Enchiridion sive stella orientalis, Stockh. 1667,* schroff antiprotestantisch und daher auch in den Claude-Nicole'schen Streit eingreifend. *Dionysii Patr. Cplitani super Calvinistarum erroribus 1672 in Hard. Conc. XI, p. 274.* — Nectarius Patriarcha, *Περὶ τῆς ἀρχῆς τοῦ πάπα*, Jassy 1682. Lond. 1702 (auch in Renaudot, *Gennadii Homiliae etc.* woselbst auch eine andere Schrift desselben Nectarius zur Widerlegung Claude's. Neueste Sammlung in *Patrolog. curs. compl. ed. Migne tom. 160.*) Christophorus Angelus, *Ἐγχειρίδιον περὶ τῆς καταστάσεως τῶν σήμερον εὑρισκομένων Ἑλλήνων*, mit weitläuftigen Commentaren *cura G. Fehlavii Dantisc. 1668.* Den Verfasser nennt Heineccius einen „einfältigen Mann, der die Hauptstücke seiner Religion selber nicht recht innegehabt", weil er sich nämlich fast nur über rituelle und mönchische Angelegenheiten verbreitet. Als Zeugnisse oder Darstellungen einer etwas späteren Zeit fügen wir hinzu: *Theocletus Polyides, sacra tuba fidei, 1736 (Acta hist. eccl. IX, p. 179,* beschrieben von Tzschirner bei Schröckh IX, S. 83). — *Christoduli Protopapae Corcyrensis Catechesis sacra,* griechisch 1670—72, deutsch in le Brets Magazin der St. und K. G. II, S. 541. *Demetrii Pepani Chii Opp. omnia gr. lat. cum praefatione Joh. Amadutii 2 voll. Rom. 1781.*

Die wichtigsten liturgischen und rituellen Fundgruben sind: *Renaudot, Liturgiarum orientalium collectio, Par. 1716. Quirini Card. Enchiridion Graecorum, quod de illorum dogmatibus et ritibus Romanorum pontificum decreta complectitur, Beneventi 1717. R. Simon, Hist. crit. des dogmes, des controverses, des coutumes et des cérémonies des chrétiens Orientaux a Trevoux 1711.*

*Euchologium Graecorum ed. Goar, Par, 1645,* nach welcher Ausgabe unten citirt wird. *Codex liturgicus in epitomen redactus ed. A. Daniel, Lips. 1853.* Euchologion der orthodox-katholischen Kirche aus dem griechischen Originaltext in's Deutsche übertragen, 3 Bde. Wien 1861. 62. Die gegenwärtig in Athen gebräuchliche Liturgie: *Αἱ θεῖαι λειτουργίαι τῶν ἐν ἁγίοις πατέρων ἡμῶν — — ἐν Βενετίᾳ* 1852, ist mir von befreundeter Hand mitgetheilt worden.

## VII. Jüngere Literatur.

### § 24. Russische Theologen.

Die neuere russische Theologie erhielt in Stephan Jaworsky, Metropoliten von Räsan und letztem Verweser der russischen Kirche vor Aufhebung des Patriarchats (gest. 1722), ferner in Theophanes Procopowitsch Erzbischof von Plescow, welcher gelehrte Kenntniss mit streng kirchlicher Anhänglichkeit verband († 1739), ihre ausgezeichneten Begründer. Andere wie der Archimandrit Kirpinsky und Eugenius Bulgaris folgten in gleicher Richtung. Mehr in religiöser Würde und volksthümlicher Einfachheit lehrte Plato Metropolit von Moscau († 1812); sein weit verbreiteter in deutsche und griechische Sprache übergegangener Katechismus tritt dem Romanismus scharf gegenüber, während er hier und da protestantischen Gedanken Raum giebt. Noch bestimmter zeigt sich bei Philaret gleichfalls Metropoliten von Moscau († 1832) die evangelisirende und subjectivirende Neigung. Berührung und Bekanntschaft mit protestantischer Literatur und Wissenschaft können seitdem nicht zweifelhaft sein. Der alte Begriff der Kirchlichkeit ist jedoch durch diese Anregungen nicht erschüttert worden.

Schwankungen unter diesen Schriftstellern sind insoweit sehr bemerkbar, als Einige mehr die antikatholische, Andere die anti-protestantische Spitze herauskehren. Das Letztere gilt von Stephan Jaworsky dem Freunde Peters I., dem Verfolger der Raskolniken, dem bittern Widersacher aller, auch der protestantischen Neuerungen. In gelehrter Ruhe arbeitete Theophanes Procopowitsch; ausser dem unvollendet gebliebenen Hauptwerk: *Orthodoxa theologia, Regiom. et Moscov. 1773, 7 partes,* haben auch die *Miscellanea sacra, Vratisl. 1774,* und die Streitschriften über den Ausgang des h. Geistes und die Taufe in Russland grosses Aufsehen erregt. Zunächst folgt: *Hyac. Kirpinsky, Comp. orthod. theol. Lips. 1785.* In Platons: Rechtgläubige Lehre, deutsch Riga 1772, griechisch zuletzt in Athen 1836, herrscht ein biblisch frommer Ton, die kirchliche Richtung ist nur in Grundzügen, nicht in scharfen Definitionen wiedergegeben. Ueber Philaret's Predigten und Abhand-

lungen berichtet Pinkerton, *Russia or miscellaneous observations — Lond. 1833* und nach ihm die Evang. Kirchenz. Jahrg. 1834. Nr. 77 ff. Noch gegenwärtig geniesst Philaret's Katechismus der orthodox-katholischen und orientalischen Kirche, Petersb. 1840 u. o. grosses Ansehen. Aus Alex. Stourdza, *Considérations sur la doctrine et l'esprit de l'église orthodoxe,* zuerst 1816, und aus den Schriften von Murawieff, Macarius, Kamikoff und dem vielgenannten Büchlein: *Quelques mots sur les communions occidentales à l'occasion d'un mandement de M. l'archevèque de Paris par un chrétien orthodoxe,* — finden sich Mittheilungen bei Pichler II, S. 305 ff. Stanley, *Eastern church, p. 408, Consett, Present state of the Russian church* und Strahl, Gelehrtes Russland.

## § 25. Stimmen aus Hellas.

In Hellas sind bald nach der Stiftung der selbständigen Kirche von Athen aus die theologischen Studien neu in Gang gebracht worden; sie bezweckten Vertheidigung der alten Grundlehren, Abwehr fremdartiger Eingriffe zur Rechten und zur Linken. Hauptsächlich durch Germanus, den Herausgeber der „Evangelischen Posaune" seit 1835, und durch Constantin Oeconomus wurde das conservative Princip durchgeführt, während Bambas und Pharmacides eine unbefangene Stellung einnahmen. Die Literatur beschäftigt sich mit patristischen Mittheilungen und biblischen Personalfragen, aber sie hat auch grössere Controversen aufgenommen, z. B. über Schrift und Tradition, Bibelübersetzung, Verhältnisse der Kirche zur Synode und zum Patriarchat. Die Bahn einer Entwickelung von Innen heraus ist bezeichnet, ein Erfolg noch nicht gesichert. Charakteristisch bleibt, dass die dortigen Theologen durch die antiken Normen in höherem Grade als durch Rücksicht auf die neueren Bekenntnisse beherrscht werden. Gegenwärtige Berichterstatter versichern, dass das Verhältniss zur katholischen Kirche gegensätzlicher, das zur evangelischen friedlicher auftrete.

In dieser Beziehung liegen mir keine andern Nachweisungen vor als die von Wenger: Beiträge zur Kenntniss des gegenwärtigen Zustandes der gr. K. Berl. 1839, und in dem Aufsatz der Stud.

u. Kr. 1841 v. A.: Die Wiederanfänge der theol. Literatur in Griechenland. (Maurer, Das gr. Volk in öffentl., kirchl. und privatrechtl. Bez. Hdlb. 1835. 2 Bde. H. J. Schmitt, Krit. Gesch. der neugr. K. Mainz 1840). — Aus mündlichen Berichten entnehme ich, dass die dortigen Bischöfe grossentheils ihre Bildung im Auslande suchen und den Verkehr mit den Protestanten nicht scheuen, ebenso dass die kirchliche Anhänglichkeit der Gemeinden immer noch mehr durch Cultus und Liturgie wie durch den Lehrvortrag bedingt wird. Eine freiere aber religiös gestimmte Richtung knüpft sich an den Namen des Cairis, eines vor wenigen Decennien gestorbenen Freundes des Corais.

Als Beispiel eines Dogmatikers vom jüngsten Datum liegt mir vor Augen: *Περὶ ἀρχῶν ὑπὸ Νικολάου Μ. Δαμάλα, ἐν Λειψία*, 1865. Der Verfasser ist in Deutschland unterrichtet, er citirt vielfach Schleiermacher, J. Müller, Möhler und den *Catechismus Romanus*. Seinen eigenen Standpunkt bezeichnet er als denjenigen, der zwischen den Abweichungen der lateinischen und der protestantischen Kirche (*ἡ διαμαρτυρομένη ἐκκλησία*) die wahre Mitte halte.

---

Schliesslich müssen die noch nicht erwähnten Hülfsmittel hier zusammengestellt werden:

le Quien, *Oriens christianus, 3 voll. fol. Par. 174.*

*M. Crusii Turco-Graeciae libri VIII, Basil. 1584.*

Ricaut, *Histoire de l'état présent de l'église gr. Mittelb. 1692.*

de la Croix, *Etat présent des nations etc. Par. 1695.*

Thom. Smith, *De eccl. Graecae statu hodierno Lond. 1678. 1698.*

*Spanhemii Diss. de eccl. Gr. et or. a Romana dissensione Opp. I, 885.*

Heineccius, Abbildung der alten und neuen griech. K. Lpz. 1711.

Helladius, *Status praesens eccl. Gr. 1714.*

Athanasius Dorostamus, Archimandrit zu Const. Neueste Beschreibung der griech. Christen etc., herausg. v. Elssner, Berl. 1737.

Fecht, Kurze Nachricht von der Rel. der heut. Gr. Rost. 1711.

E. Mirus, Kurze Vorstellg. der gr. K. Lpz. 1752.

Holtorf, *Diss. de controv. theol. inter Gr. et Evang. Helmst. 1726.*

Augusti, *Dissertt. de nonnullis eccl. Gr. quae nuper jactatae sunt, virtutibus. Bonn 1821.*

J. Gl. King, Gebräuche und Ceremonien der gr. K. aus d. Engl. Riga 1773.

Muralt (Murawieff) Briefe über den Gottesdienst der morgenl. K. Leipz. 1838. Desselben Lexidion der morgenl. K.

Bellermann, Abriss der russ. K. nach ihrer Geschichte, Glaubenslehre und Kirchengebr. Erf. 1788.

Pichler, Geschichte der kirchlichen Trennung zwischen dem Orient und Occident. München 1865. 2 Bde.

Stanley, *Lectures on the history of the Eastern church. 3 edit. Lond. 1864.*

H. J. Schmitt, Die morgenl. gr. und russ. K. Bd. I. Halle 1830.

Endlich die Schriften von Pinkerton, Haxthausen und das Neueste: *W. Hepwarth Dixon, Free Russia, 2 edit. Lond. 1870, 2 voll.* Dazu noch: *de Guitte, De l'église grecque, Par. 1867.*

---

Im Folgenden wird die Lehrschrift des Mogilas gewöhnlich als *Conf. Orth.* oder *C. O.*, das Bekenntniss des Dositheus als *C. Dos.*, das des Cyrillus als *Cyr. C.* citirt.

# Zweite Abtheilung.

---

## Das Lehrsystem.

## Einleitung.

### 1. Die Grundgedanken.

#### § 26. Die Religion.

Wer im wahren Glauben unterrichtet sein will, muss, während er sich noch im irdischen Leibe befindet, sich von den Strahlen eines überirdischen Lichtes bescheinen lassen, er soll sein Leben über alles Sichtbare stellen, um auf den Flügeln des Geistes zur Gemeinschaft mit Gott emporzukommen. Die Religion selber ist die anhaltende Beschäftigung mit dem Göttlichen und Himmlischen, welche erhaben über jede andere Sorge dem Drange nach Oben entspricht und das Materielle und Vergängliche geringschätzen lehrt.

Mit solcher Erklärung beginnt Nectarius p. 45 ed. Kimmel sein Einleitungsschreiben. Vom Wesen der Religion gilt: *ὅπερ ἔστι ζῆν ὑπὲρ τὰ ὁρώμενα καὶ μετὰ θεοῦ γενέσθαι τῷ νῷ ἀνιπτάμενος.* Ganz ähnlich Metrophanes *prooem. ab init.* Das anhaltende Nachdenken über göttliche Dinge übertrifft um so viel jedes andere Streben, als sein Gegenstand über die irdischen Angelegenheiten hinausliegt. Die Religion selber erscheint daher als eine *σπουδὴ περὶ τὰ θεῖα* und *διηνεκὴς μελέτη*, gegründet in dem Triebe des Geistes nach Oben (*ὁρμὴ εἰς τὰ ἄνω*), welcher dem nach Unten (*κάτω περὶ τὴν ὕλην*) gerichteten Hange entgegengesetzt ist. Diese Aussprüche enthalten den Nachklang des altkirchlichen und zumal

des griechischen Religionsbewusstseins, welches den Gegensatz des Himmlischen und Irdischen, des Geistes und der Materie zur Voraussetzung hat. In dem Eifer um das Göttliche sind das intellectuelle und sittliche Moment noch ungeschieden; religiöses Denken und sittliches Thun bilden ein gemeinsames Leben in der Gottesnähe, aber soviel steht fest, dass Geist und Vernunft in der übersinnlichen Region ihre Heimath haben und der Glaube ihnen die Flügel leiht, um sie vom Dienst der Materie zu befreien. Die Christen leben auf Erden, ihr Wandel ist im Himmel (*Ep. ad Diogn. 5. conf. Sap. Sal. 5, 5).* Die idealistische Forderung einer möglichsten Ablösung von irdischen Banden wurde einst von den Alexandrinern aufgenommen und verschärft, doch geht derselbe Zug noch auf spätere Darstellungen über: *Greg. Naz. Or. 2. Greg. Nyss. c. Eun. p. 6.*

## § 27. Orthodoxie.

Die Religionslehre beginnt daher mit einer ganz allgemeinen Angabe über die Beschaffenheit und Richtung des religiösen Geistes. Aber kaum ist dieses Princip hingestellt: so bindet es sich auch schon an einen abgeschlossenen Lehrinhalt. Auf das Wesen der Religion folgt sogleich das orthodoxe Wesen, in der Meinung dass jenes in diesem allein seinen wahren Ausdruck findet. Das folgende Lehrsystem führt sich ein unter dem stets wiederkehrenden Namen der Orthodoxie, dieses Prädicat enthält für sich allein den vollen Anspruch der Zuverlässigkeit. Die einzige Begründung liegt in der Rückweisung auf das Alterthum, dessen Glaube und Lehre von der griechisch-morgenländischen Kirche unversehrt erhalten worden sei. Alterthum drückt das Vorurtheil der Wahrheit, Neuerung das der Unwahrheit, der Heterodoxie und Häresie aus. Die Religion muss ihre Wahrheit und Wirksamkeit als die orthodoxe darstellen, die Orthodoxie aber hat ihre Bürgschaft in der Uebereinstimmung mit dem Ursprünglichen.

Man darf sagen, dass keine Kirche den Standpunkt der Orthodoxie in dieser abstracten Weise durchgeführt habe. Das religiöse Bewusstsein hat sich mit diesem geschichtlich entwickelten Glauben

ganz eingelebt, in diesem Einklang giebt es sich selbst den Stempel der Rechtgläubigkeit, ohne dass die Reflexion veranlasst würde, von gewissen allgemeinen Grundzügen der christlichen Religion zu dieser besonderen Ausprägung einen Uebergang zu suchen. Nectarius in seinem Schreiben erlässt sich jede Vermittelung dieser Art. Weiterhin kehren die Beiworte *ὀρθόδοξος, ὀρθὴ πίστις* oder *διδασκαλία, ὀρθὰ δόγματα* überall wieder als der Ausdruck einer Zuversicht, welche mit dieser abstract hingestellten Gradheit oder Richtigkeit auch die volle Rechtmässigkeit dargethan zu haben glaubt. Nur Metrophanes giebt seiner Schrift eine andere Haltung, denn indem er den Glauben seiner Kirche darlegt, behauptet er nicht, dass dieser mit dem Wesen der christlichen Religion zusammenfalle, giebt daher zu erkennen, dass auch andere christliche Gemeinschaften an der Wahrheit der christlichen Religion Antheil haben. Vgl. *prooem.* und *cp. I.* Er hat sich also gegen die kirchlich wissenschaftliche Richtung, die er in Helmstädt vorfand, nicht verschliessen können.

## § 28. Die Bestandtheile des Heils.

Die orthodoxe katholische Religion enthält und fordert zwei Bestandtheile, um ihrer Bestimmung gemäss zum ewigen Leben zu führen, den rechten Glauben und die guten Werke. Wenn die Werke zur Belebung und Beseelung des Glaubens schlechthin nothwendig sind (Jac. 2, 24. 26. Tim. 1, 29. 3, 9) und ohne sie der Mensch nicht gerechtfertigt werden kann (Hebr. 11, 6): so nimmt doch der Glaube die erste Stelle ein und bildet den Zugang zum göttlichen Wohlgefallen. Es ist zuerst nöthig, an Gott als höchsten Herrn und ebenso als Vergelter zu glauben, sodann aber sein Leben diesem Glauben anzubilden.

Der einfache Satz *O. Conf. I, 2* ist für das Verständniss des katholischen Standpunktes von grundlegender Wichtigkeit. Es wird vorausgesetzt, dass die christliche Lehre ihrem Zwecke nach Heilslehre (*σωτηρία*) ist, also zur Erlangung der Gerechtigkeit vor Gott und der Seligkeit dienen soll. Der Begriff einer Offenbarung wird dabei nicht ausdrücklich benutzt, sondern nur das allgemeine Wesen der Religion als eines Theilhabens am Göttlichen vorangestellt. Wer die Frucht dieser Gottgemeinschaft als Seligkeit gewinnen und geniessen will, muss Zweierlei mitbringen: *πίστιν*

ὀρθὴν καὶ ἔργα καλά, den Glauben, um Gott in das Wissen, die Werke, um ihn in den Willen aufzunehmen. Beide stehen neben einander wie ein Erstes und Zweites, wie ein intellectuelles und ein sittliches Verhältniss. Damit ist im Allgemeinen die Ansicht des Jakobus und zugleich der altkatholischen Kirche gewahrt. Denn wenn auch in den ersten Jahrhunderten zuweilen versucht wurde, den Paulinischen Gedanken durchzuführen, nach welchem der Glaube als religiöses Princip keiner selbständigen Zuthat bedarf, weil er die Werke in sich trägt: so kam doch das kirchliche Gesammtbewusstsein nicht anders zur Ruhe als in der Zurückführung des Heils auf zwei Bedingungen, weil es in der ersten die zweite noch nicht hinreichend sichergestellt fand. Die ganze altkirchliche Ueberlieferung bleibt auf dem eingeschlagenen Wege, indem sie Glauben und Werkthätigkeit als die beiden Factoren der Frömmigkeit nennt, welche neben einander fortgeführt und mit gleicher Entschiedenheit eingeschärft werden müssen. Daher der bekannte Ausspruch des Cyrill von Jerusalem Catech. IV, 2: ὁ τῆς θεοσεβείας τρόπος ἐκ δύο τούτων συνέστηκε, δογμάτων εὐσεβῶν καὶ πράξεων ἀγαθῶν. Die folgenden Jahrhunderte drangen noch bestimmter in diese Richtung ein, sie unterwarfen jeden dieser Factoren einer besonderen Bearbeitung, den einen durch Satzung und Lehre, den anderen durch gesetzliche Vorschrift und Uebung, es blieb also nichts übrig, als beide einfach zu coordiniren. Die *C. O.* spricht damit nur die Consequenz ihres eigenen Geistes aus und zwar offener als das Trident. Sess. VI, can. 24–26. Metrophanes drückt sich bescheiden aus, wenn er p. 98 sagt: δοκοῦσι δὲ αἱ ἀγαθοεργίαι κἂν τῇ στάσει τῇ ἐν τῇ τῶν οὐρανῶν βασιλείᾳ συμβάλλειν ὁπωσοῦν, womit denn auch seine protestantischen Leser, wenigstens die Helmstädter Theologen einverstanden sein konnten. Vgl. Nitzsch, Grundriss der Dogmengeschichte I, S. 377.

## § 29. Christliche Ideen.

Die beiden genannten Heilsbedingungen knüpfen sich an die drei theologischen Geisteseigenschaften: Glaube, Hoffnung und Liebe. An der ersten hängt das Bekenntniss und die Lehre sammt allen ihren Folgerungen, aus der dritten entspringt die Werkthätigkeit, und damit sind zwei Haupttheile des Lehrsystems, ein religiös-dogmatischer und ein sittlich-praktischer gewonnen. Die zweite Tugend der Hoffnung

steht vermittelnd dazwischen, aber durch die von ihr gegebene Auslegung wird sie hinreichend in's Ethische und Operative gezogen, um mit dem zweiten Factor der Liebe verbunden werden zu können. Auch die Artikel von den Mysterien und dem Cultus treten wie ein Drittes und Neues hinzu, in welchem doctrinale und sittliche Interessen zusammenfliessen. Doch fordert der Geist der hier vorgetragenen Religionslehre, diese Materialien im Anschluss an den ersten Haupttheil vom Glauben zur Darstellung zu bringen.

Die *Conf. Orth.* ist die einzige Urkunde, welche sich für die systematische Behandlung des Stoffes benutzen lässt. Auf Grund der christlichen Cardinaltugenden unterscheidet sie drei Theile I, qu. 3, doch soll sich diese Trichotomie wieder in eine Zweitheiligkeit auflösen, da das Wesen der Religion nur zwei bestimmt unterschiedene Richtungen, die des Glaubens und der Werke, erkennen lässt. Es ist nöthig, diese Grenzlinie inne zu halten, mag auch die Beschreibung der christlichen Hoffnung ein gemischtes Ansehen behalten. Die Sacramentslehre muss zum ersten Haupttheil gehören und wird daher, obwohl auf eine äusserliche und gezwungene Weise, der Auslegung des alten Symbols einverleibt.

Auch neuere Lehrbücher folgen demselben Schema, z. B. Platon, dessen „kurzer Auszug der christlichen Theologie“, Riga 1770 einen ersten Abschnitt von der natürlichen Gotteserkenntniss voranschickt, alles Folgende aber unter die beiden Rubriken vom evangelischen Glauben und vom göttlichen Gesetz vertheilt. „Es kann Niemand daran zweifeln, dass die Ausübung der guten Werke einem Christen nicht unumgänglich nöthig sein sollte“ (S. 145). Die Ausführung dieses Satzes zeigt indessen, dass der Verfasser von der protestantischen Lehre nicht unberührt geblieben.

---

## II. Die Quellen und Normen.

### § 30. Die h. Schrift.

Ihrem Inhalte nach wird die Erkenntniss der Religion, d. h. also des rechten Glaubens und der guten Werke, aus der Bibel und der kirchlichen Ueberlieferung geschöpft. Die

h. Schrift als die oberste Glaubensnorm zerfällt in die beiden Abtheilungen des alten und neuen Gesetzes. Ueber den Umfang des biblischen Canons giebt die *C. O.* keine bestimmte Entscheidung. Metrophanes, auf den altgriechischen Standpunkt zurückgehend, zählt 33 canonische Bücher und bemerkt von den apokryphischen Schriften Tobias, Judith, Weisheit Salomon's, Baruch, dass sie zwar wegen ihrer zahlreichen Beiträge zur Sittenlehre Lob verdienen, aber nach dem Vorgange des Gregor von Nazianz, des Amphilochius und Johann von Damascus niemals als authentische und canonische von der Kirche anerkannt worden, weshalb man auch keine Glaubenslehren auf sie bauen dürfte. Anders erklären sich die späteren Urkunden, herausgefordert durch das scharfe Urtheil des Cyrillus Lucaris, welcher die Apokryphen als zweifelhaft und bestritten einfach zurückgewiesen hatte. Den alten Bestimmungen von Laodicea sowie den Aufzählungen des Cyrill von Jerusalem und der sogenannten apostolischen Canones wird noch einige Achtung gezollt; allein der von Cyrill eigenmächtig aufgebrachte Tadelname apokryphisch soll nach der Meinung der Synoden von Jassy und Jerusalem auf jene Bücher keine Anwendung finden, sie sind vielmehr als echte Bestandtheile der h. Schrift anzusehen. Denn wenn sie auch nicht in alle Verzeichnisse vollständig aufgenommen worden: so haben sich doch die wichtigsten Auctoritäten für sie ausgesprochen, sie gehören also zum Canon. Die Synode von Constantinopel von 1672 behauptet wenigstens soviel, dass man die Apokryphen in Ehren halten und nicht als heidnische und profane geringschätzen solle.

Diese Stellen verrathen ein höchst ungleiches Verhältniss zur Apokryphenfrage. Eine alte geschichtlich begründete Ansicht wurde durch die jetzt einreissende unkritische Laxheit verdrängt, und die jüngere Kirche gewöhnte sich daran, den ganzen Unterschied des Canonischen und Nichtcanonischen aufzugeben, und wurde durch den protestantischen Widerspruch noch bestärkt. Wenn aber Metrophanes die Apokryphen nur als nützliche Lesebücher ohne normatives Ansehen gelten

lässt: so spricht er doch mehr als eine Privatmeinung aus, und dieselbe Ansicht lässt sich auch später noch als zu Recht bestehend nachweisen. Nicht überall wurde der Standpunkt der altgriechischen Kirche vergessen, und obgleich die Apokryphen auch in unseren Confessionsschriften einigemal citirt werden: so scheint doch die Gleichstellung beider Bestandtheile nicht in gleichem Grade wie in der Römischen Kirche erfolgt zu sein. Erschwert aber wurden alle Untersuchungen durch die unbedingte Herrschaft der Septuaginta. Diese nimmt völlig die Stellung der lateinischen Vulgata ein, und da durch sie das ganze A. T. in derselben Sprache zusammengefasst und dem N. T. vorangestellt wird: so trat der Grundtext des ersteren in den Hintergrund, und es fehlte die Gelegenheit und die Fähigkeit, den hebräischen Canon von den Zuthaten der jüngeren Literatur abzusondern.

Da die *C. O I, 4* über diesen Punkt schweigt: so sind wir hauptsächlich auf *Syn. ap. Gias p. 405. C. Dos. quaest. 3. p. 366. 67* und *Syn. Const. p. 225* angewiesen. Dositheus giebt mit Berufung auf den Canon von Laodicea ein Verzeichniss der biblischen Bücher und sagt hinsichtlich der Apokryphen geradezu: *ἃ πάντα καὶ ἡμεῖς κανονικὰ βιβλία κρίνομεν, καὶ ταῦτα τὴν ἱερὰν γραφὴν εἶναι ὁμολογοῦμεν.* Dem Cyrill wird sein Urtheil als Unverstand und Willkür vorgeworfen p. 465: *καὶ πρὸς τούτοις ἅπερ ἀσυνέτως καὶ ἀμαθῶς εἴτ' οὖν ἐθελοκακούργως ἀπόκρυφα κατωνόμασεν ὁ Κύριλλος.* Die Synode von Constantinopel leugnet nicht die ungleiche Dignität derselben, will sie aber gegen unverdiente Geringschätzung in Schutz nehmen: *ἀλλὰ καλὰ καὶ ἐνάρετα προσαγορεύεται, καὶ οὐκ ἀπόβλητα τυγχάνουσι διόλου.* Auch Metrophanes cp. VII, p. 105 versagt ihnen nicht ein gerechtes Lob, fügt aber nachdrücklich hinzu: *ὡς κανονικὰς δὲ καὶ αὐθεντικὰς οὐδέποτ' ἀπεδέξατο ἡ τοῦ Χριστοῦ ἐκκλησία, — διὸ οὐδὲ τὰ δόγματα ἡμῶν πειρώμεθα ἐκ τούτων παραστῆσαι, ἀλλ' ἐκ τῶν τριάκοντα τριῶν κανονικῶν καὶ αὐθεντικῶν βιβλίων.* Man hat eingewendet, dass Metrophanes nur seinen protestantischen Lesern zu Gefallen sich in diesem ungefähr Lutherischen Sinne erklärt habe; allein die Berufung auf Johannes von Damascus (*De fide orth. IV, 8*) beweist, dass er den Grundsatz der altkirchlichen Theologie festhalten wollte. Für ihn war der alte Canon unvergessen, ihm sind die Apokryphen lehrreiche, aber nicht von göttlicher Auctorität ge-

stützte Schriften, und spätere wohl unterrichtete Griechen, wie der Archimandrit Dorostamus (Beschreibung etc. von J. Elssner, S. 151), urtheilen ebenso; ein ähnliches Zeugniss liefert Wenger, Beiträge zur Kenntniss der gr. K. S. 37. 38, während Reuss, Gesch. der h. Schr. § 338 eine alles Apokryphische umfassende officielle Bibelausgabe von Moskau 1821 anführt. Wollten wir noch den Satz des Cyrillus p. 42 hinzufügen, welcher die Apokryphen völlig ausscheidet: so würden wir in unserem Kreise die reformirte, Lutherische und katholische Auffassung vertreten finden.

Aus dieser Sachlage erklären sich die entgegengesetzten Urtheile der neueren Symboliker, von denen Einige die Zurückstellung, Andere die Anerkennung oder Gleichschätzung der Apokryphen als griechischen Kirchengrundsatz aufgeführt haben. Das Letztere geschieht allerdings mit grösserem Recht als jenes, und Hofmann hebt richtig hervor, dass selbst in der *C. O. p. 67. 75. 86* apokryphische Bücher wie Sirach einigemal citirt werden. Aber einen vollständigen Consensus haben wir auf diesem Boden nicht zu erwarten. Auch freiere Stimmen konnten sich behaupten, und die zu Jerusalem geforderte Gleichsetzung alles dessen, was der griechische Text darbot, scheint nicht auf alle Gegenden übergegangen zu sein. In der gewöhnlichen Kirchenpraxis mochte der Unterschied verschwinden, während die besser Unterrichteten und theologischer Gesinnten ihn als eine nothwendige Abstufung geltend machten. Die Uebersetzung der Siebzig wird aber noch in diesem Jahrhundert mit abergläubiger Verehrung behandelt, und die alten Fabeln von ihrer Entstehung finden Glauben. Der Patriarch Gregor VI. von Constantinopel macht in dem Rundschreiben von 1836 ihren „canonischen Gebrauch" zur Glaubenssache und nennt sie den zweiten, von den späteren Verderbnissen des hebräischen Originals unabhängigen Grundtext, ein göttliches Werk, welches nach Veranlassung Gottes entstanden, von keinem Frommen angetastet werden dürfe. S. Wenger, Beiträge zur Kenntniss des Zustandes der gr. K. S. 145. 46. Aehnliche Behauptungen enthält der Streit zwischen Oeconomus und Bambas in Athen, die gelehrten Mühewaltungen des Ersteren endigen damit, dass der hebräische Text herabgesetzt und verdächtigt, die Uebersetzung der LXX aber in das Licht einer göttlichen Gabe gestellt wird, welches durch Zweifel oder Angriffe verdunkeln zu wollen, einem kirchlich Gesinnten nicht anstehe. Selbst die Synode von Hellas erklärte am 2. April 1835 die LXX für die einzige canonische Uebersetzung des A. T. und verwarf jede andere für den öffentlichen Gebrauch der Kirche, des Klerus und des Unterrichts.

## § 31. Ansehen der h. Schrift.

Die göttliche Eingebung der Bibel wird entweder ausdrücklich betont oder vorausgesetzt. Zu einer Darlegung hermeneutischer Grundzüge wird keine Anstalt gemacht, wohl aber soll das Verhältniss der Schrift zur Kirche als ihrer Bürgin und gesetzlichen Auslegerin von vorn herein sicher gestellt werden. Cyrill erhebt das Ansehen der Schrift wesentlich über das der Kirche, deren Zeugniss erst aus jener geschöpft und untrüglich von ihr normirt werde. Allein es wird entgegnet, dieser protestantische Wahn lasse die Schrift nackt (*γυμνή*) dastehen und entblösse sie von den geistlichen Vollmachten der katholischen Kirche. In Wahrheit haben beide denselben Urheber im h. Geist; ihr und ihren Organen steht es zu, den biblischen Inhalt zu prüfen, die Tiefen und Schwierigkeiten des Schriftsinnes zu erforschen. Die Auctorität der Kirche kann keine geringere sein, die Untrüglichkeit muss von der einen auf die andere übergehen. So lautet die Antwort der Synode von Jerusalem. Vorsichtiger behauptet Metrophanes, dass die h. Schrift wie ein himmlischer Schatz der Kirche anvertraut sei, damit sie ihn theils behüte (*φύλαξ*), theils zu seinem Verständniss die rechte Anleitung gebe (*ὁδηγός*), ohne zu willkürlichen Zuthaten oder Abzügen berechtigt zu sein. — Was die Kirche sei, erfahren wir dabei nicht; ohne sich über ihr Wesen und ihre Entstehung ausgewiesen zu haben, tritt sie als eine absolute Thatsache christlicher Wahrheit auf. Schwankungen sind indessen nicht ausgeblieben; in neueren Büchern wird die Schriftnorm wieder so sehr als die schlechthin gültige und hinreichende vertheidigt, dass das Ansehen der lehrenden Kirche ihr nothwendig untergeordnet sein muss.

Die Schrift ist nach Cyr. cp. 2 allein *θεοδίδακτος*, während der Kirche immer nur ein menschliches Zeugniss und Lehrrecht zustehen kann, worauf die *C. Dos. decr.* 2 antwortet: *ὅθεν καὶ τὴν τῆς καθολικῆς ἐκκλησίας μαρτυρίαν οὐχ ἧττον τῆς ἣν κέκτηται ἡ θεία γραφὴ εἶναι πιστεύομεν. ἑνὸς γὰρ καὶ τοῦ αὐτοῦ ἁγίου πνεύματος ὄντος ἀμφοτέρων δημιουργοῦ ἰσόν ἐστι πάντως ὑπὸ τῆς*

*γραφῆς καὶ ὑπὸ τῆς καθολικῆς ἐκκλησίας διδάσκεσθαι. Conf. Syn. ap. Gias. p. 409.* Dieser Satz steht widersprechend neben dem anderen, nach welchem ein Theil derselben katholischen Kirche, der hier so unbedingte Lehrbefugnisse zuerkannt werden, nicht einmal das Recht des Bibellesens vollständig besitzen soll. Metrophanes scheut den Vorwurf einer allzugrossen Verselbständigung des Kirchenprincips; er bindet also materiell und ausdrücklich die Kirche an die Schrift als deren Hüterin und Auslegerin. Jene ist die aus Gott stammende Wahrheit, diese nur deren Stütze und Befestigung. *Metr. cp. VII, p. 106. 7.*

Theophanes Procopowitsch, der Gründer der neueren russischen Theologie sagt: *Christ. orth. theol. I, 160: Ita perfecta est sacra scriptura, ut omnia vel quoad verba vel virtute in se contineat, quae nobis ad salutem sunt necessaria, ita ut absque illis salvi esse non possimus, tam ad fidem quam ad mores spectantia.* Weder einzelne Väter noch Concilien können Lehren als Dogmen aufstellen, die nicht ausdrücklich oder der Sache nach in der h. Schrift enthalten sind.

## § 32. Das Recht der Bibellesung.

Zuletzt hängt damit die Frage zusammen, ob die heil. Schrift als Erkenntniss- und Erbauungsquelle von Allen gelesen werden dürfe. Cyrill hatte am Schlusse seiner Confession den protestantischen Grundsatz mit Mässigung wieder aufgenommen. Alle treuen Christen sollen den wesentlichen Gehalt derselben kennen, weil das zur Heilserkenntniss Erforderliche nur aus ihr geschöpft werden kann. Mögen in der Bibel immerhin zahlreiche Schwierigkeiten des Buchstabens zurückbleiben: so betreffen sie doch nicht die nothwendigen Glaubenslehren; auf diese wird der vom h. Geiste Geleitete, wenn er nur die einzelnen Ausdrucksweisen analogisch verstehen will, mit Sicherheit hingeführt werden. Die h. Schrift ist das die Gesinnung der Frommen erleuchtende und die Finsterniss verbannende Licht und die rechte Nahrung, Jedem widerfährt offenbares Unrecht, der, wess Standes er auch sei, von ihrer Lesung oder Anhörung zurückgehalten wird. — Nein, entgegnet die *C. Dos.,* das Unrecht würde vielmehr in der Gewährung liegen. Nicht Allen, nur den Ein-

geweihten und Geübten ist die Lesung der ganzen Bibel, zumal des A. T., ohne Unterschied zu gestatten, sonst würde nicht von Christus eine Forschung, von Paulus eine besondere Gnadengabe für diesen Zweck verlangt werden, welche allein die Dunkelheiten der Schrift aufzuhellen und in ihre Tiefen einzudringen vermögen.

In diesen Erklärungen tritt nochmals das selbständig angeeignete dem traditionellen und priesterlich ausgefertigten Christenthum entgegen, und jenes wird von diesem zurückgewiesen. Die praktische Folge war eine doppelte, theils die Schwierigkeit und das Vorurtheil, welches sich der Verbreitung der h. Schrift in der Landessprache entgegenstellte, theils die Vernachlässigung der Predigten im Sinne einer biblischen Verkündigung, Doch hat der griechische Katholicismus nicht darum allein die Predigt so wenig cultivirt, weil er die Laien von einem selbständigen Glaubensverständniss ausschliessen wollte, sondern nicht minder, weil er in geistiger Trägheit sich mit den liturgischen Andachtsmitteln begnügte und für die Pflege des intellectuellen Bestandtheils im Gottesdienst selbst keine Kräfte besass. Im Volke, besonders in Russland, ist die Bekanntschaft mit der h. Schrift dennoch verbreiteter als innerhalb der Römischen Kirche.

*Cyr. Conf. p. 40. 41. ὀφείλουσι οἱ πιστοὶ πάντες Χριστιανοὶ τὰ τῆς ἱερᾶς γραφῆς, εἰ μὴ πάντα ἀλλὰ γοῦν τὰ ἀναγκαῖα οὐκ ἀγνοεῖν καὶ πιστεύειν καὶ ὁμολογεῖν καὶ ἀπαγγέλλεσθαι τὰ ἐν αὐτῇ.* Wenn nachher die Anhörung von der Lesung unterschieden wird: so ist damit auf das Bedürfniss des biblischen Unterrichts und der Predigt hingedeutet. „Zurückzuhalten von der Schrift wäre soviel, als der hungernden Seele die geistige Speise zu versagen.“ Diesen Satz beantwortet Dositheus qu. 1 p. 466 mit dem anderen: „Den Ungeübten die vollständige Lesung der Schrift verbieten, heisst nur soviel als verhindern, dass Kinder feste Nahrung zu sich nehmen.“ Zur Begründung wird nichts gesagt, als dass Christus Joh. 5, 39 ein Forschen (*ἐρευνᾶν*) in der Schrift anbefiehlt, und Paulus 1. Cor. 12, 28 eine eigene Gabe der Lehre annimmt, als ob damit die Schriftlesung zu einem Monopol der Priesterschaft gemacht würde. Diese gehörte zur Zeit gleichfalls

zu den „Ungeübten“, die das erforderliche Charisma gerade nicht besassen.

Durch solche Warnungen konnte jedoch die Veranstaltung einer Volksbibel nicht rückgängig gemacht werden, eine solche war schon vorhanden und ist als bleibende Frucht der protestantischen Bewegung anzusehen. Maximus von Callipoli hatte dem Original einen neugriechischen Text zur Seite gestellt und rechtfertigte im Vorwort sein Unternehmen nicht bloss aus dem Bedürfniss der Laien, sondern auch der Geistlichen selber, deren tiefe Unwissenheit sie von dem Verständniss des Grundtextes ausschliesse, und Cyrill, der hier eine zweite Gelegenheit öffentlich aufzutreten erhielt, protestirte unerschrocken gegen widerrechtliche und den Einfältigen die Wahrheit vorenthaltende Machtsprüche. Das Werk wurde gleichfalls auf Verwendnng Haga's in den Niederlanden (zu Leyden?) gedruckt und 1638 edirt. Mehrere Ausgaben folgten, eine neue Version durch den Mönch Seraphim von Mitylene zu London 1703 und Halle 1710. Aber Alles blieb Privatsache, ohne kirchliche Genehmigung und theilweise protestantisch unterstützt; denn erst 1817 gestattete der Patriarch zu Constantinopel den Druck des neugriechischen Testaments. S. Reuss, Gesch. der Schr. des N. T. § 490 und Pichler, Cyrillus Lucaris, S. 205. Kurz vorher war dieselbe Angelegenheit von protestantischer Seite her durch die Bibelgesellschaften in Angriff genommen worden. Der ältere Text des Maximus von Callipoli erschien ungenügend; unter Mitwirkung der gelehrten Griechen Hilarion und Constantius kam 1819 (London 1828) eine andere mehr paraphrasirende Bearbeitung des N. T. zu Stande. Grössere Schwierigkeiten bereitete das A. T. Die abermals und sehr leidenschaftlich verhandelte Apokryphenfrage war nahe daran, die Thätigkeit der Bibelgesellschaften ganz zu lähmen. Die Führer derselben entschlossen sich weder zur Aufnahme der apokryphischen Bücher, noch durften sie den bei den Griechen geheiligten Text der Septuaginta als bindend gelten lassen; unter so erschwerenden Umständen gelang es dennoch dem Dr. Lewes in Smyrna, mit Hülfe des Griechen Bambas und einiger Kenner des Hebräischen, das A. T. aus dem Grundtext in's Neugriechische zu übertragen und bis 1836 stückweise zu veröffentlichen. Der Volksunterricht erhielt dadurch einen glücklichen Anstoss, ein Theil der Geistlichkeit zeigte sich geneigt und sogar das Patriarchat nicht widerwillig. Eine in Malta errichtete protestantische Presse lieferte gleichzeitig eine Anzahl von nützlichen Schulbüchern, und vielleicht würde auf diesem rein literarischen Wege eine nachhaltige Ver-

besserung der Volksbildung und des wissenschaftlichen Zustandes erzielt worden sein. Jetzt aber kam der griechische Aufstand ungünstig dazwischen, indem er den Patriarchen abwendig machte. Was ferner den wohlthätigen Fortgang hemmte, war das Hinzutreten der eigentlichen Missionsanstalten, welche in Athen, Argos, Smyrna, Constantinopel, Beyrut, Syra Schulen errichteten und biblische Andachten zu halten begannen. Zwar vermieden sie, am Meisten die Episcopalen, jede Polemik, aber der Gegensatz der Glaubensweise konnte nicht verborgen bleiben, und die Griechen fühlten sich und ihr Selbstgefühl auf's Höchste verletzt, indem sie sich als Gegenstand eines wenn auch vorsichtig eingekleideten Bekehrungseifers denken mussten. Der Verdacht wurde rege, ein anonymer Brief von 1836 versetzte die Missionare als Lutherisch-Calvinische Irrlehrer, ja als Jesuiten, welche ihre Volksbibeln nebst vielem Gelde lediglich als Mittel einer protestantischen Propaganda in Bewegung setzten, förmlich in Anklagezustand. Man antwortete darauf, dass ja jene Bibelwerke von den angesehensten Lehrern und anfangs sogar von der Oberbehörde gebilligt worden; — umsonst, der Vorwurf der „Neuerung" war einmal laut geworden und fand immer mehr Zustimmung. Der Patriarch Gregorius VI. von Constantinopel und die von ihm 1836 errichtete Kirchencommission traten an die Spitze der Reaction, und ihre Erlasse flossen über von Schmähreden gegen Luther und Calvin, die Verwerfung des Bilderdienstes und der Sacramente. Die neuen Bibeln wurden für uncanonisch erklärt, die neuen Schulen für Verführungsanstalten, ersonnen zum Zweck der Proselytenmacherei unter dem Vorwand eines verbesserten und dem Volke verständlichen Bibeltextes. Genauer angesehen ergiebt sich aus diesen Anklagen, wie gross die Unwissenheit und Beschränktheit derer war, von denen sie erhoben wurden. Fragt man nach den Beweisen des geschehenen Unrechts: so bekommt man wenig Anderes zu hören, als dass die Bibelübersetzer das Ansehen der Septuaginta verworfen und die Missionsschulen keine Bilder hätten in ihren Räumen zulassen wollen. Gleichwohl darf das allgemeine Betragen jener Anstalten gewiss nicht von Mitschuld freigesprochen werden, und wir schliessen aus diesen ärgerlichen Vorfällen, dass ein derartiges vom Protestantismus ausgehendes christlich-wissenschaftliches Unternehmen unter solchen Umständen und auf diesem Boden den Anstrich einer Missionsthätigkeit streng zu meiden hat, wenn es nicht seine eigenen Zwecke vereiteln will. Die zugehörigen Briefe und Actenstücke s. in Wengers Beiträgen a. a. O. Beilagen. Rheinwald, *Acta hist. eccl. 1837, p. 920.* In Hellas wurden inzwischen

beiderlei Ansichten durchgesprochen. Gelehrte Obscuranten wie Constantin Oeconomus blieben dabei, dass durch Uebertragung in die Vulgärsprache (*χυδαιολογία*) die Ehrfurcht vor den heiligen Büchern gemindert, Missverstand, Unfriede und falsche Selbstüberhebung genährt werde und dass die Nichtgebildeten von jeher nur auf das Hören des Wortes angewiesen gewesen. Wehe also denen, welche die h. Schrift Allen ohne Unterschied, ohne Erklärung und Anleitung austheilen! Auch hierauf ist wohl das Richtige geantwortet worden, aber in der Praxis herrscht noch das alte Vorurtheil.

Etwas anders entwickelte sich das Verhältniss in der russischen Kirche. Hier war die h. Schrift durch das Verdienst des Cyrillus und Methodius gleich anfangs zum Nationaleigenthum geworden, Geber und Empfänger des Glaubens begegneten sich in derselben Rede. Als sich die russische Sprache weiter ausbildete, blieb die alte slavonische für Liturgie und biblische Vorlesung im geheiligten Ansehen, und es entstand eine ähnliche Scheidung wie die zwischen dem Alt- und Neugriechischen. Im Klerus galt als selbstverständlich, dass die heilsame Unwissenheit der Laien in geistlichen Dingen sich auch auf die Lesung der h. Bücher erstrecke, bestimmter Vorschriften bedurfte es nicht. Im Zeitalter der Reformation ist die Bibel wenigstens theilweise in der Landessprache herausgegeben worden, aber Nikon's Reformen bezogen sich nur auf Herstellung und Reinigung der liturgischen Texte. Bekannt ist der biblische Missionseifer unter Kaiser Alexander, ihm lag daran, den Beweis zu liefern, dass geistige Aufklärung und Einführung der Bibel in den Volksunterricht mit einer orthodoxen Oberleitung der Kirche wohl verträglich seien. Die russische Bibelgesellschaft, deren Mitglied er selber war, hatte 1818 bereits 43 Ausgaben in 17 Sprachen vertheilt, auch eine officielle in der Landessprache wurde 1821 veranstaltet. In Rom war man damit höchst unzufrieden. Allein die Gesellschaft musste 1826 aufgehoben werden, englische Agenten setzten eine Zeit lang noch ihre Geschäfte fort; der Nachfolger Nikolaus sah in der Bibelfreiheit nur ein Stück gefährlicher Denk- und Lehrfreiheit, er stellte beide in Schranken, so dass nur die slavonischen d. h. der Menge unverständlichen Exemplare ohne Weiteres verbreitet wurden. Dies Alles beweist einen Zustand ungleichmässiger kirchlicher oder staatlicher Bevormundung, der von der Strenge und Folgerichtigkeit der Römischen Verbote wohl unterschieden werden muss. Nach der Versicherung gegenwärtiger Kenner findet sich in den russischen Gemeinden, soweit sie überhaupt religiöse Gesinnungen

haben, weit mehr Kenntniss des Biblischen als unter der Römischen Herrschaft: „Gott sei Dank, erklärt ein Laie, — hat die östliche Kirche niemals geboten, dass religiöses Licht und Belehrung auf den Klerus beschränkt sein solle; wir haben es immer noch in der Hand, die Zukunft zu gewinnen.“ Stanley, *The eastern church, p. 38.* W. Hepworth Dixon, *Free Russia. vol. I, p. 138.*

## § 33. Die Tradition.

Demgemäss ist der biblische Glaube zugleich ein kirchlicher, d. h. von Christus durch die apostolisch gegründete und hierarchisch fortgesetzte Kirche selbst empfangener. Genauer betrachtet diente aber die Berufung auf die kirchliche Lehrvollmacht dazu, um die Tradition (*παράδοσις*) als zweite und ergänzende Norm und Quelle zu rechtfertigen. Die lehrende, auslegende, mitbestimmende Kirche als Continuum gedacht ist nichts Anderes als die Ueberlieferung. Diese aber wird von Allen genannt, in der *C. O.* einfach als selbstverständliches Beweismittel benutzt, in den späteren Synodaldecreten angelegentlichst verfochten, von Metrophanes in gemässigter Weise anerkannt. Um die Wahrheit und Nothwendigkeit einer bindenden Ueberlieferung neben der Schriftnorm nachzuweisen, berufen sie sich zunächst auf Paulinische Aussprüche wie 2. Thess. 2, 15, wo aber der Name *παραδόσεις* Unterweisungen, Belehrungen Beides umfasst, die mündliche Rede und den vorangegangenen Brief des Apostels, und 1. Cor. 11, 2, wo noch weniger von einem Ueberlieferten ausserhalb des Schriftlichen die Rede ist. Dazu kommt ein zweiter sachlicher Beweisgrund. Es soll darin eine innere Nothwendigkeit liegen, dass das göttliche Wort die doppelte Gestalt des Schriftlichen und Unschriftlichen, d. h. in der Bibel nicht selbst Enthaltenen angenommen hat, oder dass die Offenbarung selbst durch zwei Vehikel sich fortpflanzte, theils als biblischer Körper, theils in der Form einer flüssigeren stofflosen und von Geist zu Geist übergehenden Mittheilung. Die Letztere war die traditionelle, welche nachher durch die Väter bestimmter in Worte gefasst und urkundlich niedergelegt

wurde. Fragt man ferner nach dem Inhalt der Tradition: so hat dieselbe theils nach der *C. O.* einen dogmatisch definirenden Werth, weil der genaue Lehrausdruck auf sie und ihre Bürgschaft zurückgeführt werden muss, sie hat aber auch einen zweiten rituellen. Und an diesen hält sich Metrophanes, indem er das Verhältniss so darstellt, dass die Kirche das Geheimnissvolle des Glaubens von der Schrift empfangen, dagegen die rituelle Ausführung und sacramentliche Vollziehung der Mysterien aus der Vollmacht des Geistes, also durch ein überkommenes Einverständniss hinzugefügt habe. So gefasst bleibt die Schrift die eigentliche Lehrerin, und das Bestimmungsrecht der Ueberlieferung bezieht sich wesentlich nur auf den Cultus und die Liturgie.

Das Ergebniss ist, dass der christliche Glaube auf dem doppelten widerspruchslos verbundenen und sich gegenseitig ergänzenden Fundament der Bibel und der kirchlichen Tradition beruhe. Dieser Erklärung liegt der wahre Gedanke zum Grunde, dass jede religiöse Verkündigung schriftlich und mündlich erfolgen wird, dass also auch die biblischen Urkunden, um wirken zu können, von einem lebendigen Einverständniss innerhalb der Gemeinschaft begleitet sein müssen, welche Zweiheit dann wieder auf eine Einheit des Geistes und der religiösen Gesinnung zurückgeht. Aber wie die Tradition hier als Lehre vorgetragen wird, kann sie sich nicht halten. Was ist die Tradition? Ist sie nichts Anderes als die Kirche selbst: so begreift man nicht, wie zwei so ungleichartige Grössen wie Kirche und Schrift einander als zwei Normen oder Principien nebengeordnet werden können. Ist sie dagegen der erleuchtende Geist, welcher in schriftlichen Zeugnissen wie in mündlicher Rede und als gemeinsame Ueberzeugung waltet: so ist nicht abzusehen, warum die zweite Hälfte, welche ausdrücklich als ein ἄγραφον eingeführt wird, nachher in gleichem Grade zum schriftlichen Abschluss gelangt ist, denn damit hat sie ihre ursprüngliche Daseinsform aufgegeben. An der Vorstellung des Ungeschriebenen haftet ein Doppelsinn, da dasselbe zuerst als mündliche Mit-

theilung im Allgemeinen, dann aber nur im Verhältniss zu den biblischen Urkunden so benannt wird. Offenbar ist die angegebene Theorie aus beiden Annahmen unklar gemischt und geht aus der einen in die andere über; sie dient aber dem praktischen Bedürfniss der Kirche, eine zweite Auctorität zu besitzen, welche zu vertreten hat, was biblisch nicht oder nicht hinreichend begründet werden kann. Eine vollkommne Gleichstellung der Ueberlieferung mit der Bibel wird dabei nicht erreicht; in unseren Bekenntnissschriften herrscht das Streben, die Glaubensfragen zuerst und hauptsächlich biblisch zu erledigen, während dagegen die rituellen und liturgischen Angelegenheiten grösstentheils der Ueberlieferung anheimfallen.

Nach *Dionys. Hier. eccl. cp. 1.* besteht das Wesen der Hierarchie in göttlichen Kundgebungen, deren einer Theil biblisch verzeichnet, der andere aber durch eine geistige Weihe den kirchlichen Vorstehern zugeführt worden, um von ihnen mündlich und ohne Schrift fortgepflanzt zu werden. Und diese Ueberlieferung wird ferner verbürgt von *Basil. M. De sp. s. cp. 27. Greg. Nyss. c. Eun. lib. III. Epiphan. Haer. 61, cp. 6.* Daraus folgert *C. O. I, 4. p. 59. 60: καὶ εἰς τὰ δύο ταῦτα ἡ πίστις εἶναι τεθεμελιωμένη,* mit dem Bemerken, dass Einiges in den Glaubensartikeln apostolisch überliefert und späterhin durch Synoden und Kirchenväter festgestellt worden sei. Auch im Dogma selbst hat folglich die Tradition ein Recht der Mitbestimmung, und wenn Metrophanes cp. VII, p. 104. 6. davon absieht, um desto mehr im Ritus der Sacramente und andern heiligen Gebräuchen deren gestaltende Kraft anzuerkennen: so giebt er den Zweck der Lehre nicht vollständig wieder. Indessen lässt sich nicht leugnen, dass auch die übrigen Confessionsschriften in Glaubensfragen die Priorität des Schriftbeweises überall zu wahren sich angelegen sein lassen. Vgl. übrigens *C. Dos. p. 462. 63. 84.*

Die Schwierigkeit einer Lehre, ohne welche der Katholicismus nicht bestehen kann, und die er seiner eigenen hierarchischen Entwickelung anpassen muss, braucht hier nicht gründlicher untersucht zu werden. Die Theorie macht den Uebergang vom Allgemeinen zum Besonderen, vom Historischen zum Gesetzlichen, vom Geistigen zum Materiellen, ohne die dazwischen liegende Differenz entdecken zu wollen. Sie beginnt mit der apostolischen Gemeinschaft und endigt mit der statutarischen Kirche, oder sie geht von dem ursprünglichen Zusammensein mündlicher und schriftlicher Rede

aus und macht daraus eine Composition zweier Stücke, welche wie zwei Quantitäten den Bedarf der kirchlichen Satzungen gleichsam unter sich vertheilen. Immer wird dabei dasjenige, was aus der Quelle der Ueberlieferung hergeleitet werden soll, als ein Fürsichseiendes und Normirendes auf den Ursprung zurückgetragen. Achtungswerth bleibt es dabei jedoch, wenn die Tradition nicht einfach behauptet, sondern sinnvoller verstanden wird. Metrophanes sagt p. 104: *διαιρεῖται δὲ τὸ θεῖον ῥῆμα εἴς τε τὸ γραπτὸν καὶ ἄγραφον;* in der offenbarenden göttlichen Rede sucht er die höhere gemeinsame Kraft, welche in die doppelte Gestalt der schriftlichen und mündlichen Mittheilung eingegangen sei. Wenn es im *Trid. sess. IV.* zu Anfang heisst: *disciplinam contineri in libris scriptis et sine scripto traditionibus, quae — — quasi per manus traditae ad nos usque pervenerunt:* so soll hier nach den Worten des Dionysius *C. O. p. 59: ἐκ νοὸς εἰς νοῦν διὰ μέσου λόγου σωματικοῦ μέν, ἀϋλωτέρου δὲ ὅμως,* die Ueberlieferung geistiger vermittelt gedacht werden, wobei es freilich um so mehr auffällt, dass dasjenige, was seiner Eigenthümlichkeit nach von Geist zu Geist übergegangen ist, späterhin dem Buchstaben und der Formel vollständig anheimfallen muss.

## § 34. Alterthum und Neuerung.

Aber es kommt darauf an, dieser zunächst noch ganz gestaltlosen Grösse sichere Grenzen zu geben. Daher wird weiter gefolgert: die Tradition ist die apostolische, die uralte und unverletzliche; sie in Uebereinstimmung mit der Schrift unverändert aufbewahrt zu haben, ist die Grundeigenschaft kirchlicher Treue und Katholicität, und diesen Charakter legt sich die griechische Kirche vor allen anderen bei. Sie will die alte und ebendarum die echte katholische und orthodoxe sein. Bei jeder Gelegenheit wird daher auf Gewährsmänner der alten Kirche und Theologie geflissentlich zurückgegangen. Von den allgemeinen Kirchenversammlungen wird nur die Reihe der sieben älteren vom ersten bis zum zweiten Nicänischen Concil als vollgültig anerkannt. Die lateinische Kirche hat sich daher schon dadurch dem wahrhaft katholischen Wesen entfremdet, dass sie durch ein abnormes Wachsthum über den Stamm der sieben ersten synodalen Ent-

scheidungen hinausgetrieben wurde. Wie das höhere Alter die Echtheit verbürgt: so ist umgekehrt die Neuerung ein Erkennungszeichen der Unwahrheit, Zwietracht und Verwirrung, durch sie wird der Zusammenhang mit dem rechten Kirchenglauben zerstört. Sollte alle Tage ein anderer Schriftsinn ermittelt werden dürfen: so würden die Spaltungen nicht aufhören. Alle Ketzer sind zugleich Neuerer, die Häresie selbst ein *νεωτερισμός*, eine *καινοτομία*. Wenn schon die Lateiner zahlreiche Neuerungen treiben: so unterliegen in noch weit höherem Grade die Calvinisten und Protestanten diesem Vorwurf, denn sie lernen selber von der Kirche, um sie dann durch neuerfundene Meinungen zu verunreinigen.

Das antike Selbstgefühl des Griechenthums wie des christlichen Orients überhaupt hat sich in der angegebenen Richtung seit Jahrhunderten immer schärfer entwickelt, immer einseitiger abgeschlossen. Schon Photius legt den grössten Werth darauf, der ältesten Kirche, nicht der erst später emporgekommenen lateinischen anzugehören. Alle Controversen mit den Lateinern, die Trinitätsfrage, die Papstfrage, waren so beschaffen, dass der griechischen Ansicht der Vorzug des höheren Alters beigemessen werden konnte. Jüngere Häreseologen gehen von der Aufzählung der älteren häretischen Parteien gern zur Kritik der lateinischen Kirche über, weil diese durch Neologie an den vorangegangenen Irrthümern Antheil habe *(Sym. Thess. Opp. et Migne p. 102)*. Noch leichter stellte sich der spätere Protestantismus, welchen ja schon die Römische Kritik als moderne Erfindung behandelt, in das Licht des Abfalls von der geheiligten Auctorität der Kirchenväter, die Verhandlungen des Patriarchen Jeremias mit den Würtenbergern beweisen dies. In unserer *C. O.* aber und in der *C. Dos.* wird die Anklage der Neologie ohne Weiteres wie eine *praescriptio adversus haereticos* gehandhabt. Die Heterodoxen sind keine anderen als die Neuerer, welche den Verband mit dem Ursprünglichen verloren haben, daher *Nectar. ep. p. 46: νεωτερισμοὶ τῶν ἑτεροδοξούντων*; die *καινοτομίαι* und *ἀσεβῆ δόγματα* fallen ähnlich zusammen, wie Orthodoxie und Neologie einander entgegenstehen. Die Calvinisten heissen vor Allen die *καινοτομοῦντες* (*C. Dos. p. 424. 426*). Die Synode von Jerusalem schliesst p. 485 ihren Erlass mit den Worten: *σιωπάτωσαν τοίνυν οἱ κενόφωνοι καὶ νεωτερισταὶ αἱρετικοὶ καὶ μὴ ἐπιχειρείτωσαν ἔκ τε τῆς γραφῆς καὶ τῶν πατέρων καθ᾽ ἡμῶν κλέπτοντες ῥησίδιά τινα σεσοφισμένως*

*εἰς σύστασιν τοῦ ψεύδους.* Die Tradition, der Alle treu bleiben sollen, empfängt daher selber das Prädicat der ältesten und apostolischen p. 403. 462. 63. 484. In dieser traditionellen Einheit stehen aber nur die sieben ersten ökumenischen Synoden von Nicäa, Constantinopel, Ephesus, Chalcedon, das zweite und dritte von Constantinopel *(Trullanum)* und das zweite von Nicäa, die folgenden gehören schon der gespaltenen Ueberlieferung an (*Sym. Thess. l. c. p. 124).* Jene sieben bezeugt Stephan Gerlach, Tagebuch S. 66, in der Hauptkirche zu Constantinopel verzeichnet gefunden zu haben, auch die silberne Tafel der Laterankirche in Rom führte der Sage nach ihre Namen auf. Metrophanes gedenkt dieser ökumenischen Siebenzahl als der von seiner Kirche anerkannten p. 163, und es hängt damit zusammen, dass jeder von der griechischen zur Römischen Kirche Uebertretende ausdrücklich auf das Tridentinum verpflichtet werden muss. Vgl. Heineccius II, S. 37. Anhang *A. S. 54.*

Neuere Ausfälligkeiten gegen den Protestantismus kommen meist auf Rechnung der Unbildung und Leidenschaft ihrer Urheber, aber der Standpunkt der Beurtheilung alles Fremden ist derselbe. Mit Unruhe, Neuerung und Einführung eines Unerhörten kommt das Verderben, wahre Religion und wohlgefälliger Gottesdienst bestehen allein in der unveränderten Fortführung des Empfangenen. Daher der Wahlspruch: „wir nehmen auch von Aussen her keine Lehre an, die mit denen unserer gotterleuchteten Väter im Widerspruch stehen.“ Wenger's Beiträge, S. 139. Wenn übrigens diese sieben ökumenischen Synoden als der sichere Inbegriff der Ueberlieferung zusammengefasst wurden, um bis auf die Gegenwart der gläubigen Gemeinde als Gegenstand der Verehrung vor Augen zu stehen, so haben dabei auch örtliche Ursachen, nicht bloss dogmatische mitgewirkt. Denn jene Concilien waren sämmtlich in östlichen Gegenden gehalten worden, und alle hatten in griechischer Sprache die Lehre formulirt. Ihre Namen behielten einen heimischen Klang und blieben der Menge bekannter, als die der Concilien von Constanz und Trident im Abendlande geworden sind; sie wurden durch mancherlei Gemälde z. B. der Athosklöster und der russischen Kathedralen gefeiert, und in Russland bringt ein Jahresfest, der „orthodoxe Sonntag“, ihre Reihenfolge in Erinnerung. Wenn ausserdem die Bischöfe geloben müssen, ihren Decreten und nur diesen nachleben zu wollen: so befestigt sich der Grundsatz, dass die wahre allgemeine und vom Geiste erleuchtete Synode dem Occident überhaupt nicht angehöre, sondern der Strom der rechten Tradition auf der andern Seite

zu suchen sei, vom welchem sich abzulösen Gefahr bringe. Vgl. Stanley, *The eastern church, p. 58.* Neale, *Hist. of the eastern church, introd. p. 867.*

## § 35. Die Zeugen der Ueberlieferung.

In solcher Weise sucht sich das Traditionsprincip nach Innen aufrecht zu erhalten und nach Aussen zu rechtfertigen als das Kriterium wahrer Kirchlichkeit. Ein treuer Anhänger des Ueberlieferten, ein frommer Christ, ein rechtgläubiger Katholiker sind Wechselbegriffe, und was Jeder in sich selbst bedeutet, bleibt unbeachtet. Es ist von durchgreifender Wichtigkeit, dass die griechische Kirche unter den gewöhnlichen Attributen der Katholicität keines lieber als das des Alterthums, hauptsächlich des griechisch-orientalischen, im Munde führt und daher geneigt ist, die anderen von diesem abhängig zu machen. Von diesem Gesichtspunkt wird ihre Beurtheilung der Geschichte und Literatur beherrscht, davon muss die Untersuchung ihres historisch-kirchlichen Charakters ausgehen. Auf diese Weise gelangt das kirchliche Princip zu einer durchaus conservativen Stellung, dennoch aber ist es nicht das blosse Alterthum, sondern eine bestimmte Gruppe und Epoche desselben, auf deren Ansehen der Glaubensinhalt und das liturgische Herkommen gegründet wird. Die kirchlichen Lieblingsschriftsteller reichen wie die sieben rechtsgültigen Synoden vom vierten bis in's achte Jahrhundert. Aus dem ersten und ältesten Zeitraum wird nur Einiges mit Vorliebe und kritiklos herausgegriffen, auch bleiben die lateinischen Väter beinahe, wenn auch nicht gänzlich, unberücksichtigt, Schauplatz und Sprache entfremden sie. Die jüngere einheimische Literatur wird zuweilen zur Aushülfe und Bestätigung angezogen, maassgebend soll sie nicht sein, womit aber keineswegs gesagt ist, dass nicht auch diese späteren Jahrhunderte auf einige Stücke der Lehrbildung bestimmend eingewirkt haben. Verhält es sich so: dann ist

selbst dieses Glaubenssystem von der so oft gescholtenen Neuerung angesteckt worden. Im Folgenden wird nachzuweisen sein, dass die den Bekenntnissen zum Grunde liegende Lehrüberlieferung, die sich für einhellig und antik erklärt, doch höchst ungleichartige Bestandtheile in sich trägt und von fremden Einflüssen nicht frei geblieben ist.

Darin geht die Schrift des Mogilas besonders weit, dass sie das Christliche stets mit dem Orthodoxen und dieses wieder mit dem kirchlich Ueberlieferten identificirt, und zwar geschieht dies nicht mit feindseliger Härte, sondern mit jener naiven Zuversicht, welche das Eine immer nur zugleich mit dem Andern und nicht auch im Unterschiede von ihm denken will und kann. Die Theologie selber ist noch nicht dahin gelangt, in der Unterscheidung dieser Begriffe ein ihr obliegendes Geschäft zu erkennen.

Die ziemlich grosse Zahl der Citate gewährt einen Einblick in die literarischen Kenntnisse und Ansichten unserer Verfasser. Am Häufigsten werden Basilius, Gregor von Nazianz, Chrysostomus, Johannes von Damascus, zuweilen auch Athanasius, Epiphanius, Photius erwähnt, als die Träger der Orthodoxie, die Bildner und Vertheidiger des Dogma's. Chrysostomus ist immer der Lieblingsschriftsteller der Griechen gewesen, weshalb denn auch von ihm eine so grosse Zahl von Handschriften vorliegt. Dazu kommt der falsche Areopagite, der Repräsentant der kirchlichen Speculation und Mystik, der meist für einen wirklichen Schüler des Paulus ausgegeben wird, nur Metrophanes zweifelt, indem er p. 21 bemerkt, dass man diesen vielbestrittenen Schriften jedenfalls ein hohes Alter und bedeutendes Ansehen zuerkennen müsse. Auf Cyrill von Jerusalem beruft sich *C. O. 1, 50.* Von älteren Namen finden Ignatius und Clemens Erwähnung, der Letztere mit Bezug auf die apostolischen Constitutionen und Canones, welche Sammlungen daher in das nachapostolische Zeitalter hinaufgerückt werden. *(Syn. Constp. p. 225).* Aus diesen Beispielen erhellt der Mangel an Kritik, denn für diese hat nur Metrophanes einigen Sinn. Man darf keinen Werth darauf legen, wenn die unter den Schriften des Athanasius befindliche Fragsammlung diesem als Verfasser zugeschrieben wird. Clemens von Alexandrien, Origenes, Theodoret kommen aus nahe liegenden Gründen nicht in Betracht, wohl aber Eusebius. Auf Lateiner wie Tertullian und Augustin wird nur nebenbei Rücksicht genommen. Dagegen legt die Synode

von Jerusalem p. 480 darauf Gewicht, dass die Orientalen auch nach Photius noch vorzügliche Theologen und Schriftsteller aufzuweisen haben, weshalb denn Theophylakt und aus späterer Zeit Georg Coressius, Gabriel von Philadelphia, Meletius Syrigus, Symeon von Thessalonich rühmend aufgeführt werden. Diese und andere Namen des Maximus, Theophrast, Theophanes beweisen, dass die eigene Literatur in ziemlichem Umfange übersehen wird, die Väter aber bleiben die Heiligen, die Erleuchteten.

In der historischen Kritik haben auch die Nachkommen wenig Fortschritte gemacht. Mit der Berufung auf die Canones sind stets auch die sogenannten apostolischen mitgemeint, und von diesen und den Constitutionen hat man in Athen noch neuerlich beweisen wollen, dass Clemens Romanus selber sie gesammelt und überliefert habe. S. Wiederanfänge der theol. Literatur S. 11.

## § 36. Das Nicänische Symbol.

Zuletzt findet der biblisch geschöpfte und traditionell gestaltete Kirchenglaube seinen schärfsten und knappsten Ausdruck im Symbol. Unter den Glaubensformeln der sieben allgemeinen Synoden werden zwei besonders hochgeschätzt, das erste von Nicäa und Constantinopel und das zweite Nicänische, jenes wegen der Trinitätslehre, dieses wegen der Bilderfrage. Die griechische Kirche, indem sie den lateinischen Zusatz zurückweist, betrachtet sich ganz eigentlich als die treue Hüterin und Bekennerin der 381 zu Constantinopel vervollständigten Nicänischen Formel. Diese gilt als das ihr eigenthümliche und zugleich vollgültige und heilige Glaubensgesetz, der echte Stempel der Kirche. Dasselbe Bekenntniss wird in der Lehrschrift des Mogilas dem ganzen System zum Grunde gelegt. Es zerfällt in zwölf Artikel, nicht weniger noch mehr, und sie dürfen nicht anders als von den Vätern geschehen, verstanden und erklärt werden, und wie in ihnen das allgemein Fassliche mit dem Geheimnissvollen verbunden ist: so muss überhaupt alles zur Seligkeit Nothwendige in dieser Einen Formel niedergelegt sein, und als der Inbegriff der

Orthodoxie gestattet sie weder einen Abzug noch eine Zuthat. In diesem Zusammenhange verdient die Thatsache Erwähnung, dass weder der Text des sogenannten apostolischen noch des unter dem Namen des Athanasianischen bekannten Symbols in der morgenländischen Christenheit gesetzliche Anerkennung und Verbreitung gefunden haben. Beide werden in unseren Schriften nirgends angeführt.

Man s. den Brief des Parthenius p. 52 und die *C. O. I, qu. 5.*, wo gesagt wird, dass der christliche Glaube zwölf Artikel habe, gleich als sollte durch die Zahl schon der willkürlichen Vermehrung und Verminderung vorgebeugt werden: *ἐν ταῖς ὁποίαις οὕτως ἐφανερώθησαν ὅλα, ὅπου συντείνουσι πρὸς τὴν ἡμετέραν πίστιν, ὅπου οὔτε πλειότερα πρέπει νὰ πιστεύωμεν οὔτε ὀλιγώτερα οὔτε ἀλλοίως παρὰ ὁποῦ ἐγροίκησαν οἱ πατέρες ἐκεῖνοι.* Ebenso absolutistisch hatten Frühere geurtheilt. Das Nicänische Symbol, sagt *Symeon Thess. Opp. p. 753 ed. Migne,* ist das Erzeugniss zweier Synoden, aber auch die fünf späteren haben es nur weiter verfolgt, nicht vermehrt: *ᾧτινι δὴ καὶ αἱ μετ' αὐτὰς οἰκουμενικαὶ θεῖαι πέντε σύνοδοι κατακολουθήσασαι μηδὲν προσθεῖσαι μηδ' ἀφελόμεναι ἀκραιφνῆ τὸν Χριστιανισμὸν ἡμῖν τετηρήκασι, καὶ τοῦτο τῆς ἐκκλησίας θεμέλιος.* In einem christlichen Lehrcomplex das Offenkundige von dem Geheimen, das Kerygma von dem schwerverständlichen Dogma zu unterscheiden, war längst üblich; auch hier wird ein Beweis von Vollständigkeit darin gefunden, dass das Nicänum Beides umfasst. Dagegen bemerke man, dass von einem Verhältniss des Wesentlichen oder Fundamentalen zum Abgeleiteten eigentlich nirgends Gebrauch gemacht wird, sondern es bleibt bei der blossen Zählung der Artikel, und wo diese rein quantitative Behandlung des Stoffes herrscht, muss die geistige Beurtheilung der Lehren nach ihrem inneren Werth in den Hintergrund treten.

Von allgemeinerer Bedeutung ist die zweite Wahrnehmung. Die Symbolik ist von Alters her gewöhnt, die d r e i alten Glaubensformeln mit dem Beiwort ö k u m e n i s c h, weil in a l l e n H a u p t k i r c h e n anerkannt, auszustatten. Allein diese Bezeichnung ist unrichtig, sobald sie auf die Gesammtkirche und deren übereinstimmende Ueberlieferung bezogen wird. Mit der Zusammenstellung d r e i e r Hauptsymbole wird nur der Gebrauch des Abendlandes angegeben, denn in der orientalischen Kirche steht das Nicänum a l l e i n und ohne Begleitung der beiden anderen Formeln.

Wir haben diese Thatsache um so mehr zu constatiren, da sie so häufig übersehen wird. In Bezug auf das *Symbolum Quicunque* erklärt sich leicht, dass und warum es im Orient nicht eingebürgert werden konnte; dieses ist den Griechen erst im Mittelalter aus späten Uebersetzungen bekannt geworden. Einige hielten es wirklich für ein Product des Athanasius, doch konnte es seinen lateinischen Ursprung nicht verleugnen, fand geringe Verbreitung und wurde im 16. Jahrhundert ausdrücklich wegen des *filioque* zurückwiesen (s. Köllners Symbolik I, S. 75). Was ferner das apostolische betrifft: so haben wir uns den Hergang so zu denken. Bekanntlich unterscheidet Rufinus in seiner *Expositio symb. ap.* drei Formen dieser von ihm zuerst aus apostolischer Abfassung hergeleiteten und nachher sogar stückweise unter die Apostel vertheilten Glaubensregel, die Römische, Aquilejische und orientalische, und wir kennen jede derselben aus einigen wenig abweichenden Texten. Das *symbolum orientale* unterscheidet sich hauptsächlich durch die Anfangsworte: *credo in unum Deum — — et in unum dominum etc.* Zu dieser Form gehören die noch vorhandenen Bekenntnisse bei Alexander von Alexandrien, Cyrill von Jerusalem und allem Anschein nach das der apostolischen Constitutionen, welches jedoch von Hahn, Bibliothek der Symbole S. 40, mit der Aquilejischen Formel verbunden wird. Derselben Klasse muss aber auch dasjenige Bekenntniss beigezählt werden, welches Eusebius von Cäsarea auf der Synode von Nicäa vortrug und zur Annahme empfahl. Dieses mag in einzelnen Wendungen oder Ausdrücken zumal am Schluss seine eigene Arbeit gewesen sein, dennoch geht aus seinen Worten (Hahn, S. 47) hervor, dass er sich dabei an ein ihm von seinen Vorgängern sowie im Unterricht und schon bei der Taufe dargebotenes Schema anschloss. Die Synode billigte seine Formel, hielt aber doch für nöthig, sie durch den Zusatz von der Homousie zu verschärfen. Das Nicänische Symbol so wie das zu Constantinopel vervollständigte ist daher gleichfalls ein *symbolum orientale,* nur für den dogmatischen Zweck bearbeitet, weshalb es auch die Anfangsworte beibehält: *πιστεύομεν εἰς ἕνα θεόν — — καὶ εἰς ἕνα κύριον κτλ.* Bei dem durchgreifenden Siege der Nicänischen Lehre erklärt sich ohne Schwierigkeit, dass dasselbe die ähnlich angelegten älteren Formulare entbehrlich machte und verdrängte; nirgends lässt sich nachweisen, dass die vornicänischen Bekenntnisse hier noch längere Zeit fortbestanden hätten, und die Synoden von Ephesus und Chalcedon sprachen selber die Ansicht aus, dass neben dem Nicänischen Text kein zweiter kirchliche Geltung be-

haupten dürfe; dieser allein trat als fester Bestandtheil und selbst als Taufbekenntniss in den liturgischen Gebrauch ein. (*Joh. Dam. Op. I, p. 252. not. 1*) Anders verhielt sich das Abendland. Hier hatte die ältere Glaubensregel sich in hohem Grade befestigt und war im Cultus die gewöhnliche geworden; seit Rufin und durch ihn genoss sie das Ansehen eines sogar der Fassung nach apostolischen Erzeugnisses. Die Abweichungen des Römischen und Aquilejischen Formulars wichen nach und nach dem Einen gewöhnlichen Text. Dagegen wurde das Nicänische jetzt erst von Osten her eingeführt, es bedurfte der Uebersetzung aus dem Griechischen und konnte das schon vorhandene aus seiner traditionellen Stellung nicht mehr verdrängen, sondern nur neben ihm zur Anerkennung gelangen. So bereitwillig auch im Abendlande der Nicänische Glaube angenommen wurde: so hat es doch lange genug gedauert, ehe die zugehörige Formel, und zwar zuerst die ursprüngliche von Nicäa, dann die zu Constantinopel ergänzte, im Cultus der einzelnen Landeskirchen Eingang fand; und namentlich begnügte sich die Römische Kirche längere Zeit mit dem durch alte Ueberlieferung geheiligten Apostolicum, dessen Vulgärtext im sechsten Jahrhundert zum Abschluss gekommen sein mag. Seit welcher Zeit beide neben einander bestanden, möchte mit Genauigkeit schwer nachzuweisen sein, sie vertrugen sich aber in der Weise, dass die einfachere Formel für den Taufritus beibehalten wurde, die schwierigere aber bei den sonstigen öffentlichen Vorlesungen des Bekenntnisses ihre Stellung einnahm. Zuletzt und ebenfalls sehr allmählich trat das *Symbolum Quicunque* hinzu, und da es, obgleich den religiösen Standpunkt weit überschreitend, doch in formeller Hinsicht das vollkommenste war: so wurde ihm trotz seines apokryphischen Ursprungs die oberste Stufe dogmatischer Würde eingeräumt. Es ist der abendländischen Kirche eigenthümlich, diese drei Formeln verbunden und in ihrem Zusammmenhang auf den älteren Protestantismus vererbt zu haben, so dass sie einen Stufengang darstellen sollten von dem historischen Glauben zu dem religiös-dogmatischen und endlich zu dem Bekenntniss der formulirten Satzung. Dagegen erkennen wir die grössere Simplicität der griechischen Kirche darin wieder, dass sie sich ganz auf das Eine, jedoch von zwei Kirchenversammlungen ausgegangene Symbol gründete, dieses aber auch desto standhafter und vollständiger behauptete. Unter diesen Umständen kann auch das spätere Zeugniss des Marcus Eugenicus nicht mehr auffällig sein, welcher, wie Sguropulus erwähnt, zu Florenz die Erklärung abgab, ein

apostolisches Symbol als solches nicht zu kennen: ἡμεῖς οὔτε ἔχομεν οὔτε εἴδομεν σύμβολον ἀποστόλων.

Die neuere griechische und russische Kirche macht darin keinen Unterschied. Auch Platon versteht S. 60 der „rechtgläubigen Lehre“ unter dem Bekenntniss nichts Anderes als das Nicänum, von welchem aber ohne Gefahr für das Seelenheil kein Stück hartnäckig verworfen werden darf. Der russische Cultus widmet ihm die grösste öffentliche Verehrung. Das Nicänische Symbol ist das Kleinod des Glaubens, die kurze und doch erschöpfende Zusammenfassung des Lehrgehalts. Seine Schriftzeichen werden den Gewändern der höchsten geistlichen Würdenträger in Moskau eingewebt. In seiner Recitation gipfelt der Gottesdienst, die grosse Glocke des Kreml läutet während der Vorlesung, welche auch bei der Krönung des Czaren in Gegenwart des Volks stattfindet, — daher auch die allgemeine Bekanntschaft mit dem Wortlaut. Kleine Gemälde haben den Zweck, den Inhalt der einzelnen Artikel zu versinnlichen. Als bei der Reform der Kirchenbücher die Altgläubigen sich ablösten, diente als wichtiger Scheidegrund, dass der Patriarch Nikon eines der geheiligten Worte verändert haben sollte. *S. Stanley, The eastern church, p. 59. Wenger, a. a. O. S. 38.* Bei dieser unbedingten Heilighaltung des Buchstabens ist es doppelt merkwürdig, dass neuerlich für den Ordinationsgebrauch des Nicänums mehrere Zusätze gemacht und dass sogar einige authentische Worte des Textes wie das „Licht aus Licht“ weggelassen werden!! Muralt, Lexidion, S. 36.

## § 37. Schluss.

Die Lehre von den Quellen und Normen des Glaubens beginnt also mit der h. Schrift und endigt mit dem Wortlaut des Symbols, dazwischen liegt die Tradition und die Synode; in dieser letzteren ist der wichtige Factor einer sich selbst bestimmenden und fortsetzenden Kirchlichkeit enthalten. Aber bei der Dehnbarkeit dieser Begriffe bleibt dennoch eine beträchtliche Schwankung zurück; Tradition und Symbol werden, so oft es nöthig, für sich geltend gemacht, können aber auch in religiöser Beziehung wieder auf das Eine, nur rechtsgültig ausgelegte und angewendete Schriftprincip zurückgeführt wer-

den. Auch die neueren Confessionsschriften geben sich daher eine durchaus secundäre Stellung, indem sie nur von den vorhandenen Normen einen rechtmässigen didaktischen und polemischen Gebrauch machen wollen, ohne ein selbständiges Ansehen zu beanspruchen; sie meiden den Schein der Neuerung.

---

Erster Theil.

# Der Glaube.

## I. Die einfache Theologie.

### § 38. Der Gegenstand des Glaubens.

Das Nicänische Symbol als die alleinige Basis der Glaubenslehre verbindet in seinen zwölf Artikeln das Fassliche (*γνωριμά*) mit dem Geheimnissvollen (*μυστικά*), das Exoterische mit dem Esoterischen. Auch in dem Gottesbegriff ist Beides enthalten, so dass von dem Ersteren auch dieses ein Licht empfängt.

Der wahre Gegenstand des Glaubens ist Gott in seiner Einheit und Dreiheit. Das Wissen von ihm als dem Seienden, aber auch dem Grunde unseres eigenen Daseins und einstigen Wohlseins muss jedem anderen vorangehen. In der Gotteslehre aber hat die Kirche eine einfache und allgemeine und eine ökonomische, d. h. auf die Gründung des Heils und dessen Wirkungen bezügliche Richtung unterschieden.

Unsere Urkunden leiden an einer quantitativen Behandlung des Lehrgehalts, welcher nicht entwickelt, sondern nur als gegebener Stoff bemessen wird; von dem Hauptbekenntniss ist schon oben bemerkt worden, dass es Alles auf Maass und Zahl zurückführt. Aber auch der Patriarch Jeremias betrachtet das Nicänische Symbol wie ein unveräusserliches Depositum, eine unabänderliche Abgrenzung des Christenthums; diesen Inbegriff verkürzen, überschreiten oder von seiner authentischen Interpretation trennen zu wollen, wäre Neuerung. *Acta Wurt. p. 58: οὗτος ὁ τῆς ἀληθοῦς πίστεως θησαυρὸς, ὃς πνεύματι θείῳ ἐσφραγίσται, ἵνα μή τίς τι ἐκ τούτου ἀφέληται ἢ νόθον ἐπεισαγάγῃ· αὐτὸ τὸ θεῖον καὶ ἱερώτατον καὶ τέλειον πάντοθεν τῆς εὐσεβείας ἡμῶν σημεῖον, ἡ ὁμολογία τῶν ἁγίων πατέρων πάντων, ὁ ὅρος τοῦ Χριστιανισμοῦ. C. O. I, qu. 5.* Der Gottesglaube bewegt sich nach Metrophanes cp. 1, p. 13 durch rein ontologische wie auch durch religiös-sittliche Verhältnisse, es soll erkannt werden, *αὐτὸν καὶ μόνον τὸν*

*θεὸν εἶναι, τὸν τὸ εἶναι ἡμῖν χαρισάμενον καὶ τὸ εὖ ἔσεσθαι δωρησόμενον.* Diese Ueberzeugung, dass der auf sich ruhende Gott zugleich die Ursache alles übrigen Seins und Wohlseins ist, begründet jede andere. Gleich darauf wird die Unterscheidung von *ἁπλῆ* und *οἰκονομικὴ θεολογία* benutzt, bekanntlich eine original griechische, denn der griechische Sprachgebrauch war längst gewohnt, die durch die Menschwerdung Christi bedingten Lehrsätze gegenüber der einfachen Gotteserkenntniss und ihren Folgerungen unter den Namen der *οἰκονομία* zu stellen. Wir dürfen daher dieselbe Distinction, obgleich sie sich hauptsächlich bei Metrophanes vorfindet, an die Spitze stellen (vgl. jedoch *C. O. I, qu. 12 ἔνσαρκος πᾶσα οἰκονομία*). Das Wichtigste über das patristische Wort *οἰκονομία* findet sich in dem Artikel von Cölln bei Ersch und Gruber und in Daniel's Monographie über Tatian zusammengestellt.

## § 39. Der Gottesbegriff.

Gott ist die reine körperlose intelligible Wesenheit und die unendliche Vernunft, inweltlich und überweltlich zugleich, überörtlich und doch jedem Orte zugänglich; er ist aber auch der Weise, der Gute, der Wahre und die Wahrheit selber. Erhaben über alles Creatürliche vereinigt er in sich die Vorzüge, welche den Geschöpfen nur getrennt und vereinzelt zukommen. Er ist der Inbegriff aller Vollkommenheit, Weisheit, Güte und Wahrheit, in ihm sind sie ursprünglich und eigentlich gesetzt, auf das Geschaffene nur von ihm aus und durch Mittheilung übergegangen. So Gennadius, welchem sich in ähnlicher Tendenz auch Metrophanes anschliesst.

In der Rede von Gott kann sich der altgriechische Geist am Wenigsten verleugnen; von unseren Zeugnissen stellt namentlich Gennadius cp. 1 einen Gottesbegriff voran, wie ihn ein abendländisches Bekenntniss schwerlich irgendwo in solcher philosophischen Fassung darbietet. Der Zusammenhang mit der kirchlich platonischen Bildung der Väter ist unzweifelhaft. Mit der Transcendenz des absoluten Wesens wird auch dessen Immanenz, mit der Erhabenheit über jeden Ort auch die Beziehung zu allen örtlichen Verhältnissen hervorgehoben. *ἔτι οὔτε σῶμά ἐστιν οὔτε σῶμα ἔχει, ἀλλὰ ζῇ νοερῶς καί ἐστι νοῦς ἀτελεύτητος· ἔστιν ἐν τῷ κόσμῳ καὶ ὑπὲρ τὸν κόσμον, οὐκ ἔστιν ἐν οὐδενὶ τόπῳ καὶ ἔστι ἐν παντὶ τόπῳ.*

Gott ist die höchste übersinnliche Realität (*ζῇ νοερῶς*), die unendliche Vernunft (*νοῦς ἀτελεύτητος — ἀλήθεια*), der schlechthin Gute (*ἀγαθός*), sein Wesen soll also aus der Kategorie des Seins, des Wissens und aus der dritten oder ethischen Bestimmtheit betrachtet werden. Das Verhältniss zum Endlichen ergiebt sich aus dem doppelten Maassstabe der Eminenz und der Causalität, auch die Schöpfung enthält gotteswürdige Eigenschaften, die ihr aber nur durch Mittheilung zugeflossen sind: *πλὴν ὅτι ὁ μὲν θεὸς κυρίως ἔχει αὐτὰ, τὰ δὲ κτίσματα κατὰ μετοχήν.* — Metrophanes l. c. p. 13 häuft die Prädicate und betont das Moment der Transcendenz. Ausdrücke wie *ὑπέρθεος οὐσία, ὑπερτελὴς, ὑπεράγαθος, ἄκρως ἀγαθός* sind, obgleich schon älteren Ursprungs, doch erst durch die Sprechweise des Dionysius gewöhnlich geworden. Das positive Gegengewicht zu jeder Entschränkung liegt in dem Gedanken, dass dieser Ueberseiende zugleich der Grund des Seins, des Guten und der Seligkeit ist.

## § 40. Einfachere Definition.

In der Hauptschrift wird das höchste Wesen mehr im Anschluss an die Symbolformel und in seiner relativen Erkennbarkeit hingestellt. An der Spitze aller Attribute steht das des Allherrschers (*παντοκράτωρ, παντοδύναμος*), als der Ausdruck freier Schöpferkraft, die nur demjenigen einwohnt, der den Grund seiner selbst in sich, nicht ausser sich hat. Aber auch diese Allmacht soll nicht als unbegrenztes Alleskönnen verstanden werden, denn sie unterliegt selber der Willensbestimmung und ist an das Princip einer an sich gültigen und allem Schlechten und Unwahren entgegengesetzten Vollkommenheit gebunden. Gottes Allgegenwart schliesst ihn von jeder örtlichen Beschränkung aus, ohne zu verhindern, dass er als Gnadenwirksamkeit in einigen Regionen, im Himmel, in der Kirche und den Gläubigen, vorzugsweise Wohnung nimmt. Ebenso ist die Alles durchdringende überzeitliche Allwissenheit zugleich die Ursache eines in der Zeit selber auftretenden prophetischen Wissens. Zu diesen Attributen aber gesellen sich andere ohne Zahl.

In diesen popularen Erklärungen der *C. O. I, 14—16* verräth sich gleichfalls der griechische, d. h. von der Wesenheit aus-

gehende Gottesbegriff. Nach qu. 14 tritt allerdings nicht Alles in's Dasein, wozu es ein Können in Gott giebt, sondern nur das seinem Wohlgefallen Entsprechende: *ἡ παντοκρατορία καὶ παντοδυναμία τοῦ θεοῦ εἶναι διωρισμένη ἀπὸ τὴν ἰδίαν θέλησιν καὶ τὴν εὐδοκίαν του, ὥστε δηλαδὴ νὰ μὴν κάμῃ ἐκεῖνο ὅλον, ὅπου ἠμπορεῖ, μὰ ἐκεῖνο μόνον, ὅπου θέλει, ἐκεῖνο καὶ ἠμπορεῖ, ἐκεῖνο καὶ κάμει.* Scheinbar steht also die absolute Willensbestimmung an der Spitze aller göttlichen Activität, allein aus dem Folgenden ergiebt sich doch, dass diese zuletzt durch eine an sich seiende und wesenhafte Vollkommenheit bedingt sein soll. Das Allvermögen findet seine Schranke an dem, was zu vollbringen Unvermögen und Mangel sein würde. Bei der Erklärung der Allgegenwart, welche auf die alte Unterscheidung von *οὐσία* und *ἐνέργεια* hinausläuft, hält sich der Verfasser besonders an *Joh. Dam. De fide orthod. cp. 13: ὁ μὲν οὖν θεὸς ἄϋλος ὢν καὶ ἀπερίγραπτος ἐν τόπῳ οὐκ ἔστιν· αὐτὸς γὰρ ἑαυτοῦ τόπος ἐστὶ τὰ πάντα πληρῶν καὶ ὑπὲρ τὰ πάντα ὢν καὶ αὐτὸς συνέχων τὰ πάντα. λέγεται δὲ καὶ ἐν τόπῳ εἶναι καὶ λέγεται τόπος θεοῦ, ἔνθα ἔκδηλος ἡ ἐνέργεια αὐτοῦ γίνεται.* Aehnliche Sätze schon bei Tatian *Or. ad Gr. cp. 4.*

## § 41. Die Trinität.

Auch von der Trinität liegt eine doppelte, philosophische und kirchlich traditionelle Erklärung vor. Soll der einfache Gott mit dem trinitarischen vermittelt werden: so ist das nur durch Anknüpfung an die in jenem schon gesetzten Attribute möglich. In diesem Sinne macht Gennadius, um fasslich zu werden, von den Eigenschaften einen Uebergang zu den hypostatischen Eigenthümlichkeiten. Unter den göttlichen Idiomen (*ἰδιώματα*) sind drei als Quellen und Wurzeln aller übrigen anzusehen; in ihnen besitzt Gott sein eigenes ewiges Leben, aus ihnen empfängt er die schöpferische Wirksamkeit auf die Welt, durch sie, die wir Hypostasen nennen, wird das höchste Wesen nicht gespalten, sondern erst in seiner Vollkommenheit gegründet. Wie aus der Einen Menschenseele das Gedankenwort und der Wille entspringen: so unterliegt auch Gott einer dreifachen inneren Bestimmtheit als Vernunft, Wort und Geist, die beiden letzteren aber sind die natürlichen Energieen und Erzeugnisse des ersten, so dass aus dem

ersten Ungezeugten ein Zweites und Drittes in ungleicher Weise hervorgegangen ist. Mit dem Worte oder der Weisheit erkennt, mit dem Willen des Geistes liebt er die Geschöpfe, durch sie erkennt und liebt er aber zuerst sich selbst, folglich müssen sie auch von Ewigkeit in ihm gesetzt sein, um mit ihrem Einen Grunde auch Einen Gott zu bilden.

Metrophanes stellt sich der kirchlichen Terminologie schon näher, denn er bezeichnet jene Potenzen bestimmt als hypostatische Daseinsformen, aber er benutzt zugleich die Namen *νοῦς*, *λόγος* und *πνεῦμα* zum Beweis ihrer inneren Eigenheit und zugleich ihrer geistigen Gemeinsamkeit, auf welcher letzteren die Homousie beruhen soll.

Der logische Zuschnitt der griechischen Trinitätslehre, sofern sie zwei göttliche Grössen aus einer ersten mit natürlicher Nothwendigkeit entstehen lässt, ist stets derselbe gewesen, aber auch der Unterschied einer entweder philosophisch erklärenden oder nur behauptenden Darstellung findet sich in jedem Zeitalter. Gennadius seinem apologetischen Zweck gemäss (cp. 2. 3) lehrt in gedankenmässiger Einfachheit. Die uranfängliche Qualität der Gottheit als der unendlichen Vernunft ist zugleich die Ursache ihrer trinitarischen Entfaltung, denn aus dem *νοῦς* gehen auch der *λόγος* und das *πνεῦμα* (*θέλησις τοῦ θεοῦ καὶ ἀγαπή*) hervor, ähnlich wie in der Menschenseele sich die Vernunft zur Production des Gedankens und des Liebeswillens erschliesst: *ὥσπερ ἐν τῇ μιᾷ ψυχῇ τοῦ ἀνθρώπου ἐστὶ νοῦς καὶ λόγος νοητὸς καὶ θέλησις νοητὴ, καὶ ὅμως ταῦτα τὰ τρία εἰσὶν εἰς μίαν ψυχὴν κατὰ τὴν οὐσίαν.* Durch diese Selbstoffenbarung soll aber Gott zuerst mit sich selbst und dann erst zur Welt in Verhältniss treten, das Interesse des Dogma's wird also nach dieser Richtung gewahrt. Nach allem Anschein hat Gennadius dabei ältere patristische Versuche besonders des Gregor von Nyssa, (S. dessen Abhandlung *De eo quid sit ad imaginem Dei*, und *Orat. catech. magna, cp. 2)*, der sich ähnlicher psychologischer Analogieen bedient, vor Augen gehabt. Dass die Lehre selber mit dieser Deutung wohl veranschaulicht, aber nicht erreicht wird, ist klar.

Metrophanes verbindet die dogmatischen Bezeichnungen in eigenthümlicher Weise mit den philosophischen cp. XIV: *τούτων τῶν τριῶν θεαρχικῶν ὑποστάσεων παρέλαβεν* (*ἡ ἐκκλησία*) *ἔκ τε τῆς ἁγίας γραφῆς καὶ ἐκ τῆς ἀρχαίας ἐκκλησίας τὴν μὲν πατέρα καλεῖσθαι καὶ προβολέα καὶ νοῦν, τὴν δὲ υἱὸν καὶ λόγον, τὴν δὲ*

πνεῦμα ἅγιον καὶ πρόβλημα. Von diesen drei Gliedern oder Bestandtheilen der Trinität hat jeder sein Eigenes, aber es werden auch je zwei durch ein Gemeinsames verbunden. Die erste Hypostase verhält sich zur zweiten als Vater, zur dritten als Sender, zu beiden als Vernunft, die dritte zur ersten als Gesendetes, zur ersten und zweiten als Geist. Die beiden letzteren können nicht wesentlich von der ersten verschieden sein, aus welcher die eine durch Zeugung (γεννητῶς), die andere durch Ausgang (ἐκπορευτῶς) ihr Dasein empfangen hat. Diese Combination scheint sich an das von Joh. Dam. l. c. I, p. 138 geforderte Ineinandersein der Hypostasen (περιχώρησις, τὸ ἐν ἀλλήλαις εἶναι τὰς ὑποστάσεις) anzuschliessen; wenigstens verräth sie noch keine Abhängigkeit von der lateinischen Lehrweise.

## § 42. Kirchliche Fassung der Trinität.

In den beiden öffentlichen Lehrschriften wird das Dogma mit gebieterischer Strenge vorgetragen und genau formulirt. Die Einfachheit des göttlichen Wesens schliesst nicht aus, dass in demselben drei innere Bestimmtheiten als Personen, Prosope oder Hypostasen unterschieden werden. Das biblische Zeugniss (Matth. 28, 19, dazu die unechte Stelle 1 Joh. 5, 7) und das Ansehen der Concilien und Väter fordern die Anerkennung des Vaters, Sohnes und h. Geistes innerhalb derselben Wesenheit, also auch die Entstehung Zweier und Verursachter aus der Einen nicht entstandenen Ursache. Denn Sohn und Geist müssen ihr eigenthümliches hypostatisches Dasein vom Vater herleiten, der Sohn in der Form der Zeugung und der Geist in der des Ausgangs. Das Geheimnissvolle dieser Dreiheit kann durch Gleichnisse und biblische Anspielungen (Gen. 1, 26. 3, 22. Jes. 6, 3. Ps. 33, 6) nicht aufgeklärt werden; verdeutlicht wird es aber durch die Unterscheidung der gemeinsamen von den besonderen persönlichen oder prosopischen Attributen (ἰδιώματα οὐσιώδη, κοινὰ προσωπικά). Die gemeinsamen ruhen auf der Gleichheit des Wesens, durch sie wird Gott als der Einige, Anfangs- und Endlose, Gute, Allmächtige, Allwissende und Allerfüllende gesetzt. In den besonderen Attributen ist die eigene Existenz

des Vaters als des **Ungezeugten** (*ἀγέννητος*), des Sohnes als des **Gezeugten** (*γέννητος*), des Geistes als des **Ausgegangenen** (*ἐκπόρευτος*) ausgedrückt; während diese Idiome die Einheit des Wesens nicht alteriren, sind sie doch stark genug um zu beweisen, dass die göttlichen Personen, obgleich durch **Homousie** verbunden, sich doch durch die Art (*τρόπος*) ihres Bestehens von einander absondern. Kein Idiom kann hypostatisch gedacht Zweien zugleich zukommen, in dem Idiom des Sohnes liegt zugleich die Beziehung auf die Menschwerdung (*ἡ ἔνσαρκος οἰκονομία*), welche auf jene anderen keine Anwendung erleidet.

Das ist der orthodoxe und katholische Kirchenglaube, um dessen willen einst die Märtyrer den Tod mit dem irdischen Leben vertauschten, der auch jetzt unerschüttert stehen bleiben und auf welchen unter Zuhülfenahme der guten Werke die Hoffnung des Heils und des ewigen Lohnes gegründet werden soll.

Die *C. O. I, qu. 9—13* gelangt von dem blossen Geheimniss zur bestimmten Lehre, sie überschreitet den katechetischen Standpunkt, ohne sich in einer wissenschaftlichen Rechtfertigung zu versuchen. Vor Zeiten drang die Arianische Kritik gerade in den dunkelsten Punkt, indem sie behauptete, dass die göttliche Ungezeugtheit nicht zum persönlichen Idiom des Vaters gemacht werden dürfe, weil sie das Absolute der Gottheit seinem Kerne nach ausdrückt. Aber der einstige Trinitätsstreit ist vergessen, die alten Gegengründe werden nicht aufgenommen; *ἀγεννησία*, *γέννησις*, *ἐκπόρευσις* stehen als Charakterformen derselben Substanz einander gleich. Das Dogma ruht auf sich selbst, d. h. auf der religiösen Anschauung, dass das Göttliche mit seiner nothwendigen Einheit eine innere Mehrheit verbinden müsse, wird aber doch wesentlich erst durch Symbol und Ueberlieferung beglaubigt, daher die Berufung auf *Greg. Naz. Orat. 23. Ejusd. in verba Rom. 11, 36. Joh. Dam. De fide I. cp. 10. 11.* Die *Conf. Dos. decr. 1.* begnügt sich, die Formel des Cyrill mit einer einzigen Correctur zu wiederholen.

Nach diesen Stellen erscheint der christliche Glaube als gesetzlicher Trinitätsglaube, weshalb denn auch der Uebergang zur Heilsökonomie wenigstens angedeutet werden muss. Man beachte jedoch, dass selbst bei dieser Gelegenheit die zweite Heilsbedingung der guten Werke (*συνεργούντων καὶ τῶν ἀγαθῶν ἡμῶν ἔργων*) bestimmt

aufgenommen wird. Darin liegt immer noch eine Abweichung von dem schlechthin doctrinalen Standpunkt des lateinischen *Symbolum Quicunque,* denn in diesem findet das *agere bona* nur eine indirecte und gelegentliche Erwähnung. Uebrigens vertreten neben der bloss behauptenden und zerlegenden Satzung Gennadius und Metrophanes das Interesse einer denkenden Theologie, welche letztere auch in diesem Artikel der neueren Literatur zugeführt worden ist.

## § 43. Ausgang des h. Geistes.

Schliesslich läuft das Dogma, in allem Uebrigen auf gemeinsamer Ueberlieferung ruhend, in eine confessionelle Spitze aus, denn es führt zu dem Satz, dass der h. Geist nur vom Vater, nicht auch vom Sohne seinen Ausgang nehme. Diese alte und niemals aufgegebene Eigenthümlichkeit der griechischen Tradition wird in der *C. O.* einfach bestätigt, zwar ohne Ausfälligkeit und Anathem, aber doch mit bestimmter Zurückweisung der lateinischen Lehrform. Die Richtigkeit der griechisch-orthodoxen Auffassung, nach welcher der h. Geist vom Vater allein ausgegangen ist, soll sich sachlich schon daraus ergeben, dass in der Gottheit Alles von Einem Punkte herkommen und aus Einer Wurzel stammen muss, der Geist also keinen doppelten Ursprung haben kann. Sie folgt aber auch biblisch aus Stellen wie Joh. 15, 26, patristisch aus den Aussprüchen des Athanasius und Gregor von Nazianz, kirchlich aus dem Wortlaut des Symbols von Constantinopel. Der Zusatz *filioque* ist dem Urtext fremd. Die Römische Kirche, die sich diese Fälschung erlaubt, steht mit ihrer eigenen Auctorität im Widerspruch; denn Papst Leo III. hat 809 in der Basilica des Petrus zwei silberne Tafeln niedergelegt, welche den authentischen Text griechisch und lateinisch ohne den Zusatz vom Sohne darbieten.

Nach den gewöhnlichen Angaben über die Wirkungen und die Homousie des Geistes fährt *C. O. I, qu. 71* fort: *διδάσκει πῶς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐκπορεύεται ἐκ μόνου τοῦ πατρὸς ὡς πηγῆς καὶ ἀρχῆς τῆς θεότητος. — — καὶ ὡμολόγησε (ἡ ἐκκλησία) εἰς τὴν δευτέραν οἰκουμενικὴν σύνοδον καὶ ἐκύρωσε τὸ σύμβολον χωρὶς τῆς προσθήκης „καὶ ἐκ τοῦ υἱοῦ.“*

Mit dieser nachdrücklichen Erklärung sagt sich die griechische Ansicht von der Römischen und der aus ihr hervorgegangenen protestantischen los und giebt dem Dogma einen confessionellen Charakterzug. Die griechische Orthodoxie ist sich selber treu und von falscher Zuthat frei geblieben, sie allein besitzt den wahren Trinitäts-, folglich auch den wahren Gottesbegriff. Der Gottesglaube spaltet die Geister, Morgen- und Abendland betreffen sich auf einer Differenz, welche ihnen Gelegenheit giebt, sich gegenseitig eines Makels in der Gotteserkenntniss, also in der höchsten christlichen Angelegenheit zu beschuldigen. Gegen Cyrill den abtrünnigen Unionisten sind alle Uebrigen einig. Die *C. O.* beruft sich auf die Einstimmigkeit der Schrift, des Symbols und der Ueberlieferung, sie verweist nicht ohne Grund auf die ältere griechische Literatur, bedenkt aber nicht, dass ihre eigene Doctrin sich erst schrittweise aus gewissen vorherrschenden Gesichtspunkten ergeben und im Streite fixirt hat. Die grossen Schwankungen der ersten Jahrhunderte in diesem Artikel sind bekannt. Bei einer bloss dynamischen Ansicht vom h. Geist war es selbstverständlich, dass dessen Ursprung und Ausgang an der obersten Stelle des Gottwesens gesucht wurde; indem man ihn aber als besonderes Subject dachte, erschien er dem Sohne durchaus untergeordnet, und man nahm eine Zeit lang keinen Anstand, ihn als dessen höchstes Geschöpf anzusehen, und diese Vorstellung des Origenes ging nachher auf die Arianischen und Semiarianischen Parteien über. Hierauf folgte die Durchführung der Homousie, und mit dieser war eine so untergeordnete Stellung der dritten Person nicht mehr verträglich. Athanasius (*Opp. II, p. 32*, vgl. die untergeschobenen Quästionen p. 438), Gregor von Nazianz (*Or. theol. V, Opp. I, p. 561, ed. Ben. Bibl. dogm. ed. Thilo, II, p. 506*), Basilius (*De spir. s. p. 270, Bibl. dogm.*) lehren daher wirklich den Ausgang vom Vater allein, aber ohne sich mit der Annahme eines doppelten Causalverhältnisses auseinander zu setzen, eine solche schien immer noch denkbar und tritt bei Epiphanius (*Ancor. § 9*) wirklich auf. Das Symbol von Constantinopel sagt allerdings ἐκ τοῦ πατρὸς ἐκπορευόμενον, aber gewiss nicht in der Meinung, dass auf der Ausschliessung einer zweiten Causalität ein Nachdruck liegen sollte. Erst im Bekenntniss des Theodor von Mopsveste wird mit den Worten: καὶ οὔτε υἱὸν νομίζομεν (τὸ πνεῦμα) οὔτε διὰ υἱοῦ τὴν ὕπαρξιν εἰληφός (Hahn, Bibl. der Symbole, S. 204) die eigenthümliche Lehrbestimmung mit offenbarer Absicht vorgetragen. Von nun an bildete sich die Formel: μία αἰτία, δύο αἰτιατά, als der richtige logische Rahmen zur Einkleidung des Mysteriums; unter

Vergleichung der lateinischen Doctrin gelangte die griechische dadurch zur Ruhe, dass mit der Einheit der Ursache auch die der Gottheit selber und somit der Grundzug des Monotheismus sichergestellt gefunden wurde. S. die Fortsetzung im nächsten §.

Cyrill trachtete auch in dieser Beziehung nach Erweiterung der griechischen Lehre, er bedient sich cp. 1 des unirenden Ausdrucks: *ἐκ τοῦ πατρὸς δι' υἱοῦ προερχόμενον*. Die Synode von Jassy p. 409 rügt diesen Zusatz als gleichbedeutend mit *καὶ τοῦ υἱοῦ*. Die *C. Dos.* streicht ihn.

## § 44. Erläuterung der Streitfrage.

Gründlicher und nicht ohne kritische Schärfe geht Metrophanes auf die Angelegenheit ein. Die Einheit Gottes fordert auch Einheit des ursachlichen Princips in ihm, und diese lässt sich nur retten, wenn die beiden anderen Hypostasen auf dieselbe Grundursache zurückgeführt werden. Jede Annahme eines doppelten Anfangs und Quellpunkts (*ἀρχή, ῥίζα, πηγή*) führt zu einer Mischung, Zusammensetzung und Unklarheit. Zwar im zeitlichen und historischen Sinne fliesst der Geist auch von Christus und aus sich selbst, denn er hat auch seine eigene Selbstmacht; dagegen in der Immanenz des göttlichen Wesens kann er nur vom Vater seinen Ausgang nehmen. In der nach Aussen gehenden Wirksamkeit der Trias hebt sich der hypostatische Unterschied auf, in der Herleitung aus dem Einen Grund und Quell bleibt er bestehen. Hiernach erledigen sich die Einwürfe der Lateiner also: Wenn eingewendet wird: dass nach Joh. 14, 16. 26. 15, 26. 16, 7 Christus selber den Parakleten von Oben erfleht, dass er in seinem Namen, ja von ihm selbst gesendet wird: so ist damit die geschichtliche Mission gemeint, und nur die Worte: *ὃ παρὰ τοῦ πατρὸς ἐκπορεύεται* (Joh. 15, 26) deuten auf den metaphysischen Ursprung. Dasselbe gilt von Joh. 16, 14. 15, auch diese Stellen betreffen nur die durch Christes vermittelte Offenbarung und zukünftige Wirksamkeit des Geistes, nicht dessen Entstehung und Daseinsform innerhalb der Gottheit. Menschlich gedacht mag der Geist wohl aus dem Worte,

dem Logos, entspringen, ohne darum schlechthin seinen Ursprung in ihm zu haben.

Die lateinische Lehre ist Neuerung, durch sie wird der Schriftsinn verdunkelt und das Mysterium verwirrt. Die Römische Kirche hat durch ihren Abfall von der apostolischen und katholischen die Spaltung verschuldet; einst stand sie im Abendlande in hohen Ehren, jetzt ist der grösste Theil Europa's wegen ihrer zahlreichen Irrthümer von ihr gewichen.

*Metr. Cr. p. 15—51* verwendet grossen Fleiss auf die dogmatische, literarische und biblische Begründung der griechischen Ansicht. Grundlegend ist der Satz p. 27: *καὶ μὲν ἕνα θεὸν οὐκ ἂν ἄλλως τηρήσωμεν, εἰ μὴ εἰς ἓν αἴτιον, τοῦτ᾽ ἔστι τὸν πατέρα, καὶ υἱοῦ καὶ πνεύματος ἀναφερομένων δίχα συναλοιφῆς καὶ συνθέσεως· τὰς δὲ τρεῖς ὑποστάσεις τότε ὀρθοδόξως ὁμολογήσομεν, ὅτε μηδεμίαν συναλοιφὴν ἢ ἀνάλυσιν ἢ σύγχυσιν ἐπινοήσωμεν.* Die lateinische Zuthat führt zu einem inneren Dualismus oder sie endigt mit einer Vermischung des Vaters und des Sohnes, das wäre eine Sabellische *υἱοπατρία*. Der biblische Beweis konnte nicht ganz gelingen, da ein Ausgang des Geistes in rein hypostatischem und immanentem Sinne überhaupt keine biblische Vorstellung ist und das ganze Dogma zwar an den neutestamentlichen Gedankenkreis anknüpft, aber ohne sich wirklich in ihm zu bewegen. Mit vollem Recht aber werden die falschen exegetischen Argumente der lateinischen Lehre verworfen, ebenso richtig die historische oder ökonomische Bedeutung in der Sendung des Parakleten hervorgehoben. Der h. Geist, sagt Metrophanes p. 29, wird nicht allein von Gott und Christus gesendet, sondern er sendet sich selbst und theilt sich mit, welchem er will: *αὐτοδέσποτον γὰρ καὶ αὐτεξούσιον ὡς τῆς αὐτῆς οὐσίας καὶ δυνάμεως πατρί τε καὶ υἱῷ καὶ ὅπου θέλει πνεῖ καὶ διαιρεῖ ἑκάστῳ ὡς βούλεται.* Hiermit ist gesagt, dass der Geist, eben weil er aus der obersten Quelle des Gottlebens stammt, auch in der Welt eine selbständige Wirksamkeit und Eigenmacht entwickelt.

---

Die obigen Erklärungen bilden nur den Niederschlag einer alten polemischen und kritischen Ueberlieferung und werden erst im Zusammenhange mit dieser gewürdigt, wir nehmen daher den schon begonnenen historischen Rückblick wieder auf. Der endlose Streit betraf von Anfang an nicht allein den Ausgang des h. Geistes, sondern zugleich das beiderseitige geistige Bild der Trinität, wie

dasselbe früher in der griechischen Kirche, dann innerhalb der lateinischen gezeichnet worden war. Die griechische Trinitätslehre gelangte, wie bemerkt, seit dem vierten und fünften Jahrhundert auf einen Punkt, wo sie einer Herleitung zweier Grössen aus einer dritten und höchsten oder einer Erhebung derselben zu der gleichen Ehren- und Wesensstufe mit dieser glich. Auf diesem Standpunkt blieb das Dogma ruhen. Vom Sohn und vom Geist muss die Homousie behauptet werden, es geschieht dadurch, dass sie diese von dem empfangen haben, der die absolute Gottheit von vorn herein hat und ist, d. h. vom Vater. Beide sind ihrem hypostatischen Charakter nach verschieden, beide stehen aber auch darin einander gleich, dass sie, wenngleich in qualitativ abweichender Form, im Vater ihren Daseinsgrund haben. Der Letztere steht nicht allein genetisch voran, sondern er bleibt der Träger der göttlichen Einheit; von ihm muss gesagt werden, dass er in gewissem Sinne der eigentliche Gott sei, weil er das Princip der Einheit, des Ursprungs und der höchsten Ursache repräsentirt, daher der Ausspruch des Gregor von Nyssa: διὸ καὶ κυρίως τὸν ἕνα αἴτιον ὄντα τῶν αὐτοῦ αἰτιατῶν ἕνα θεόν φαμεν. Es erhellt, dass bei solcher Erklärung die Spuren der Unterordnung nicht getilgt sind und der unitarische Gesichtspunkt dem trinitarischen nicht vollständig das Gleichgewicht hält. Anders die lateinische und Augustinische Darstellung, welche einen Schritt weiter führt. Durch sie wurde der Gedanke der Einheit gleichmässiger auf das Ganze vertheilt. Die trinitarische Wesenheit ging über in den dreieinigen Gott selber, welcher seine Einheit nicht in dem Moment des Ursprungs und der Ursache allein hat, sondern aus der Dreiheit innerer Relationen erst gewinnt. Das Trinitätsbild entfaltet sich daher nicht durch blosse Herleitung von Oben herab, sondern es wird auch eine Wechselbeziehung hinzugenommen. Die Lehre entwirft einen Kreislauf, dessen Glieder durch Gegenseitigkeit verbunden sind. Wenn nun dieser Cyklus mit der dritten Person zum Abschluss kommt: so muss eben diese an die beiden vorangegangenen anknüpfen und aus ihnen hervorgehen; folglich lag es nahe, vom Geiste auszusagen, dass er vom Vater und vom Sohne seinen Ausgang genommen habe. Diese subtile und nur für den Techniker fassliche, an sich also kirchlich gleichgültige Differenz hatte sich durchaus unabsichtlich ausgebildet, sie kam in den Verhandlungen des achten Jahrhunderts zum Vorschein, aber erst der lateinische Zusatz *filioque* im *Nicänum* und der Wortlaut des *Symbolum Quicunque* machten sie verhängnissvoll. Es ist wahr, worauf sich die *C. O. qu. 71* beruft, dass Leo III. die ausdrückliche Ein-

schaltung des *filioque* in das Bekenntniss verweigerte, weil dessen Text keine Veränderung erlaube, und nach Baronius (*Ann. 809, tmem. 62 cf. Leō Allat. lib. II, c. 6, § 6*) hat er in der Peterskirche zu Rom das Symbol ohne jene Worte auf zwei silberne Tafeln in griechischer und lateinischer Sprache eingraben lassen. Allein der lateinischen Ansicht gab auch er den Vorzug, und übrigens blieb der Zusatz stehen. Jetzt konnte daher von orientalischer Seite über Veruntreuung des kirchlichen Bekenntnisses und eigenmächtige Neuerung geklagt werden, Handschriften und Bibliotheken wurden zu Rathe gezogen, um den geheiligten Text zu constatiren; die Fehde erhielt eine öffentliche und rechtliche Bedeutung, und die langgenährte kirchliche Eifersucht, von Photius zu hellen Flammen angefacht, warf sich hinein. So vielfach anch die Abendländer, — so rief man laut, — gegen das kirchliche Herkommen verstossen mögen, diese Sünde ist die schwerste: *κακῶν κάκιστον ἡ ἐν τῷ ἁγίῳ συμβόλῳ προσθήκη*. Das Betragen der streitenden Parteien war bekanntlich ein verschiedenes. Beide Theile begnügten sich nicht, gegenseitige Anerkennung zu begehren, sie forderten Uebertritt. Aber die Griechen haben leidenschaftlicher angegriffen, die Lateiner sich stolzer und im Gefühl einer geistigen Ueberlegenheit vertheidigt; jene haben niemals oder selten, — man denke an Scotus Erigena, — gräcisirt, diese weit häufiger latinisirt. Schon der verständige Johann von Damascus war bereit zu einer vermittelnden Concession, nach welcher zwar nicht das Sein des h. Geistes, wohl aber dessen Dasein für die Welt, dessen Mittheilung und Thätigkeit nach Aussen durch den Sohn vermittelt gedacht werden dürfe. Auch gefielen sich Manche in vornehmen Entschuldigungen; man könne, sagt z. B. Theophylakt, den Lateinern jenen Irrthum immerhin nachsehen, denn ihre barbarische Sprache setze sie nicht in den Stand, dem Dogma mit voller Genauigkeit gerecht zu werden. Aber der Grundgedanke, dass in der Gottheit nur ein einziges Ursachliche zu statuiren sei, bleibe dennoch unantastbar. In der Literatur stellte sich der ausschliesslich griechischen Ansicht eine halbgriechische und erweiternde zur Seite in Schriften des Nicephorus Blemmides, Johannes Beccus, Demetrius Cydonius, Manuel Calecas, Johannes Argyropulus, Bessarion, deren Abhandlungen nachmals von Leo Allatius unter dem falschen Titel *Graecia orthodoxa* gesammelt wurden. Ihren gesuchten und künstlichen Ausdruck fand die Vermittelung in den Unionsformeln der Synoden von Lyon (1274) und von Florenz (1439). Nicht minder vererbte sich die orthodoxe Lehrform in den Theorieen der kirchlichen Polemiker und Dog-

matiker Nicolaus von Methone, Euthymius Zigabenus, Nicetas Choniates, Maximus Planudes, Georgius Cyprius, Palamas, Nilus Cabasilas u. A. — einige derselben zusammengestellt in *Petri Arcudii Opusculis aureis, Rom. 1630.* Noch vor Kurzem ist das Material vervollständigt worden durch die Sammlung des Archimandriten Demetracopulus: *Βιβλιοτήκη ἐκκλησιαστική, τομ. α. ἐν Λειψίᾳ,* 1866, welche über unser Thema Schriften des Johannes Phrunes, Eustratius, Nicolaus von Methone, Georgius Acropolitus, meist der orthodoxen Lehre zugethan, beibringt.

Nehmen wir hinzu, dass der russische Theologe Theophanes Procopowitsch in dem Tractat *De processione sp. s. Gothae 1772* den griechischen Standpunkt festhält, Römische Theologen wie kürzlich Hergenröther den ihrigen bis in die neueste Zeit verfechten: so ergiebt sich, dass an das unscheinbare *filioque* als Unterscheidungszeichen zweier gelehrten kirchlichen Denkweisen ein tausendjähriger Hader sich angeschlossen hat. Theophanes konnte das genannte, in seiner Art ausgezeichnete und das ganze biblische, historische und polemische Material verarbeitende Werk mit den Worten eröffnen: *Controversia de processione sp. s. — toto celeberrima orbe est, quippe quae occidentem ab oriente diremit totque ac tantis jurgiis, litigiis, bellis ac prope infinitis calamitatibus universam involvit ecclesiam. Conf. Zernicav, Tract. de proc. spir. s. a solo patre. Regiom. 1774—76. 2 voll. J. G. Walch, Historia controversiae de proc. sp. s. Jen. 1751,* dazu die historischen Arbeiten von Pfaff, Pithoeus, le Quien.

Wir verweilen nur bei der orthodox griechischen Lehrform. Eine so endlose Polemik ausbeuten zu wollen, scheint vergeblich; in der That aber kann der wesentliche Inhalt der Controverse auch in Kurzem übersehen werden, und halten wir uns nur an Photius: so bieten dessen Briefe und Streitschriften, — vgl. *Photii liber de sp. s. mystagogia nunc primum ed. Hergenröther, Ratisb. 1857,* — schon ein Material, welches in tausend Variationen immer auf's Neue bearbeitet und selbst nach Jahrhunderten nur wenig bereichert worden ist. Photius leert in diesen Angriffen den vollen Köcher seiner dialektischen Geschosse, er beginnt, — und alle Späteren ahmen ihm nach, — mit bitteren Klagen und Anklagen wider die Gottlosigkeit der lateinischen Satzung. Und doch scheint es sich anfangs nur um einen Denkfehler zu handeln; die Widerlegung verläuft unter lauter logischen Abstractionen und erlangt erst im weiteren Fortgange eine reale Bedeutung. Der Geist, wird gesagt, kann nur vom Vater allein, nicht auch vom Sohne ausgehen, weil eine solche Annahme tausend Ungereimtheiten im Gefolge haben würde. Verhielte es sich anders: so könnte ebenso

wohl umgekehrt der Sohn aus dem Geiste entsprungen sein, denn Beide sind ja in gleicher Würde aus dem obersten Princip hervorgegangen, folglich dürfte der Letztere nicht gegen die Productionskraft des Ersteren zurückstehen. Wäre es den beiden Ersten gemeinsam, den Dritten entstehen zu lassen: so erwüchse daraus ein Vorzug und die Ebenbürtigkeit des Geistes im Verhältniss zum Sohne ginge verloren. Sollte aber auch er an der ursachlichen Wirksamkeit der beiden Anderen Theil nehmen: so würde er Strömung und Ausströmendes, Ursache und Verursachtes zugleich, der Ausgang selber aber wäre ein Getheiltes und Gemischtes, ein Compositum, ohne dass sich angeben liesse, welches Stück aus der einen und welches aus der anderen Quelle geschöpft sei. Wie ist eine solche Vorstellung denkbar? Die Lateiner selber bekennen, dass sie die Mitwirkung an dem Entstehen des Geistes als Beweismittel für die Homousie des Sohnes ansehen, aber gerade dadurch beeinträchtigen sie jenen Anderen, dessen Würde Abbruch erleidet durch die Annahme einer Prärogative, die auf ihn selber keine Anwendung findet. Wenn ferner beide erste Personen sich in der causativen oder ausströmenden Thätigkeit begegnen sollen: so schliessen sie selber sich bis zur Unterschiedslosigkeit zusammen und das Dogma verfällt in Sabellianismus. Eine zweite Reihe von Widerlegungen ergiebt sich aus dem Gedanken, dass die Trias um monarchisch zu sein, nur Eine Spitze oder Wurzel haben kann; verdoppeln wir diese: so fällt das Einheitsprincip dahin, aber auch das Wesen aller christlichen Gotteserkenntniss geht verloren. Die Behauptung des einigen Grundes alles dessen, was Gott genannt wird, ist das Kriterium des Christenglaubens. Auch wir Griechen gelangen zu einer Zweiheit, aber wir unterwerfen sie der Einheit des Ursprungs, während die Lateiner im Ursachlichen selber eine Duplicität bestehen lassen, welche die Rückkehr zur Einheit ausschliesst. *Εἰ δύο αἰτίαι ἐν τῇ θεαρχικῇ καὶ ὑπερουσίῳ τριάδι καθορᾶται, ποῦ τὸ τῆς μοναρχίας πολυύμνητον καὶ θεοπρεπὲς κράτος (Phot. mystag. ed. Hergenr. p. 15)*; Beweis genug, dass in derselben als einheitlich zu denkenden Wesenheit nicht zwei Ursachen neben einander auftreten dürfen. Die Herleitung aus einer zweiten Quelle lässt die erste nothwendig als unvollständig erscheinen, muss also entbehrlich sein, sobald diese erste als vollkommen anerkannt wird. Wieder eine Reihe von Gegengründen knüpft sich an das Verhältniss des Allgemeinen zum Besonderen in der Trinität. Alle innerhalb dieser gültigen Attribute müssen entweder dem Ganzen zukommen, oder dem Einzelnen eigenthümlich sein, sie besagen dann entweder ein *κοινόν* oder

ein ἴδιον. Was dagegen, wie der Ausgang vom Vater **und** Sohn, zwei Grössen betrifft und die dritte ausschliesst, tritt in eine ungewisse Mitte; Harmonie und Gleichgewicht werden gestört, sobald sich ein Particulares dazwischen stellt, welches weder das volle Recht des Gemeinsamen noch des Eigenthümlichen für sich hat. Wenn schon dadurch ein unleidlicher Widerspruch entsteht: so steigert sich derselbe noch in der Gestalt des Sohnes, weil diese auf Grund eines solchen Verhältnisses in entgegengesetzter Eigenschaft gedacht werden soll, als Product nach der einen, als producirend nach der anderen Seite. Daraus wird etwas Ungleichartiges, ja Ungethümliches. Auf dem sinnlichen Gebiet haben die Heiden schwer gefehlt, indem sie Hippocentauren erdichteten; man kann sich aber auch in der übersinnlichen Sphäre auf ähnliche Weise versündigen, und die Lateiner treiben Theomachie, denn sie fingiren einen Zwitter, in welchem sich ein Geben des Daseins mit einem Empfangen in schlechthin undenkbarer Weise berührt. Eine solche Zwittergestalt, — *τὸ ἐξ αἰτίου τε καὶ αἰτιατοῦ συμπεπλασμένον (Phot. p. 45)*, — hat nicht einmal eine irdische Wahrheit, geschweige denn eine göttliche. Derselbe Sohn aber, auf welchen die Causalität im passiven und activen Sinne gleichzeitig angewendet wird, schiebt sich noch dazu als Mittelglied zwischen die erste und dritte Hypostase, hemmt und beschränkt das unmittelbare Verhältniss der dritten zur ersten, woraus die widrige Folgerung entsteht, als ob Gott Vater eines Mediums bedürfe, um den Geist hervorzubringen, als ob dieser zugleich mittelbar verursacht wäre, als ob er dem Sohne als dem nächstliegenden Hervorbringer eigenthümlicher angehöre als dem obersten Gott. — Deutlich blickt hier die Absicht durch, die Priorität des Vaters festzuhalten, und damit hängt auch zusammen, dass und warum der 1166 in Constantinopel geführte Streit über die Worte „mein Vater ist grösser als ich" (Joh. 14, 28, vgl. *Maji Scriptorum veterum nova collectio, IV, p. 4)*, solche Weitläuftigkeit haben konnte; denn er enthielt ein Interesse an jener Ueberordnung, und doch konnte dieses so leicht zum Nachtheil der Homousie der ganzen Trias geltend gemacht werden. — Diese und ähnliche Einwürfe werden von Photius mit Scharfsinn und dialektischem Geschick vorgetragen, sie waren einer Menge von Variationen fähig. Auch Spätere wie Nicolaus von Methone und Symeon von Thessalonich schlagen das gleiche Verfahren ein; immer auf's Neue wird der Grundsatz wiederholt, dass das erste Ursachliche (*τὸ ἀρχικὸν αἴτιον*) nur einheitlich in Gott auftreten könne, wenn nicht dessen Wesen von vorn herein verdunkelt werden solle. Wenn also die

meisten dieser Entgegnungen nur das allgemeine logische Schema zum Gegenstande haben: so liegt doch in der Hervorhebung der Einheit, aus der alles Göttliche entspringen soll, zugleich ein religiöses Moment, und von hier aus mussten auch biblische Gründe herbeigezogen werden. Die lateinische Ansicht hielt sich an Aussprüche wie Joh. 16, 14. 15, wo der Paraklet als Verherrlicher und Verkündiger Christi und seiner Sache hingestellt wird. Von ihm wird er es nehmen, folglich muss er auch von Christus ausgehen, zumal da hinzugefügt wird: Alles was der Vater hat, ist mein. Falsch geschlossen, antwortet Photius, denn es heisst nicht ἐξ ἐμοῦ, sondern ἐκ τοῦ ἐμοῦ λήψεται. Von Christi Erscheinung und Lehre wird der Paraklet allerdings seinen erleuchtenden, vollendenden und verklärenden Beruf herleiten, an diesen Inhalt muss er sich nothwendig anschliessen, aber damit ist über seinen ersten absoluten Ursprung aus Gott und innerhalb des Gottwesens noch nichts ausgesagt. Die mystagogische Erklärung besteht für sich, der Ausgang betrifft die *metaphysische* Ursache, und diese darf mit der durch Christus vollzogenen *historischen* nicht verwechselt werden. Jenes ist das ἐκπορεύεσθαι παρὰ τοῦ πατρός, dieses das πέμπεσθαι (Joh. 14, 26. 15, 26), jenes bedeutet die ewige Herkunft, dieses die zeitliche Sendung als einen Act Christi, der dann zugleich ein Act Gottes ist und auf den Urquell im Vater zurückweist. Nach Gal. 4, 6 sendet Gott den Geist des Sohnes in die Herzen, was er sendet ist also kein anderer Geist als der in Christus gesetzte; allein auch diese Worte bezeugen nur die innigste Verbundenheit und Gemeinschaft, nicht aber das ursachliche Verhältniss, welchem der h. Geist als solcher sein Dasein verdankt. Alle Berufungen von Christi Person und Werk auf die unterstützende, umbildende, vom Heiland zu Gott oder von diesem zu jenem hinleitende Wirksamkeit des Geistes und alle Verherrlichung der Geistesgaben erlangen dadurch erst ihren rechten Sinn, wenn derselbe in gleicher Hoheit dem Logos zur Seite stehend gedacht wird und wie dieser aus dem letzten Grunde und Urquell des Absoluten stammt. Hinweg also mit jeder sophistisch eingeschobenen *zweiten Ursache*, die wahre Philosophie darf der Theologie nicht widersprechen. Die Lobpreisung des Geistes kann sich nur genügen, wenn sie ihn unverschränkt und ungetheilt aus dem höchsten Princip der Gottheit herleitet. So Photius l. c. p. 31 sqq., wesentlich dasselbe in den Würtemberger Acten S. 207, worauf auch Metrophanes Critopulus den grössten Werth legt. — Endlich kommen die historisch-traditionellen Beweismittel an die Reihe. Die Aufzählung der kirchlichen Auctoritäten bereitete einige

Schwierigkeit. Die Griechen trugen kein Bedenken, ihre eigenen berühmten Vorgänger der älteren Epoche von Athanasius bis Johannes von Damascus vollständig auf ihre Seite zu ziehen. Wie stand es aber um Ambrosius, Hieronymus, Augustin? Hier geräth Photius in Verlegenheit, er muss sich eine dreifache Möglichkeit offen lassen. Findet sich wirklich in deren Werken der Ausgang vom Sohne gelehrt: so sind ihre Schriften entweder von Arianern u. A. gefälscht, oder die Verfasser haben sich nur um ihren Lesern fasslicher zu werden, also *κατ' οἰκονομίαν*, dahin ausgedrückt, oder ihr Scharfsinn hat sie einmal verlassen, wie es Vielen ergangen ist, deren Leistungen wir übrigens bewundern, — freilich eine schwächliche Erklärung, die ihn in den Stand setzte, je nach Befund der Umstände das eine oder das andere Auskunftsmittel zu ergreifen. Sollte nun dennoch die historische Beurtheilung noch eine Unsicherheit zurücklassen: so verschwindet sie vor dem Ansehen des Symbols und der sieben älteren Synoden; was diese einstimmig bezeugen, kann durch keine spätere Erfindung entkräftet werden.

Es lohnt der Mühe, mit dieser Beweisführung, die stets auf derselben Linie bleibt, die schielende Definition von Florenz zu vergleichen. Sie lautet im lateinischen Text (Münscher-Cölln D. G. II, S. 115): *omnes profiteantur, quod spiritus s. ex patre et filio aeternaliter est et essentiam suam suumque esse subsistens habet ex patre simul et filio, et ex utroque aeternaliter tanquam ab uno principio et unica spiratione procedit; declarantes quod id quod ss. doctores et patres dicunt, ex patre per filium procedere sp. s., ad hanc intelligentiam tendit, ut per hoc significetur, filium quoque esse secundum Graecos quidem caussam (αἰτίαν), secundum Latinos vero principium subsistentiae sp. s. (ἀρχὴν τῆς ἁγίου πνεύματος ὑπάρξεως) sicut et patrem etc.* Diese Worte bieten der griechischen Auffassung eine sachliche Handhabe, allein das *tanquam ab uno principio et una spiratione* wird durch das vorangehende *ex patre et filio procedit* aufgehoben; das vermittelnde *ex patre per filium* spaltet die Causalität in *αἰτία* und *ἀρχή*, und die nachstehende Bemerkung, dass der Zusatz *filioque* im Symbol nur den Zweck einer Erläuterung habe, verträgt sich nicht mit den Anfangsworten, nach welchen er wesentlich zur Sache gehört. Ein nüchterner Verstand und unbestochener Sinn konnte durchschauen, dass diese Eintrachtsformel doch zuletzt auf eine verkleidete Bestätigung der lateinischen Lehre hinauslaufe.

Die Griechen haben es stets als kirchliche Ehrensache angesehen, den Streit nicht ruhen zu lassen, weit gelassener verhielt man sich im Abendland. Die Zahl der lateinischen Gegenschriften ist geringer, es schien hinreichend, die Controverse theoretisch und

im Zusammenhang mit dem ganzen Dogma abzuhandeln, was denn auch in der altprotestantischen Literatur, z. B. bei Quenstedt, *Syst. I, cp. 9. qu. 12* geschehen ist, aber mit dem Vorbehalt: *non quaeritur, an a patre et filio tanquam a duobus diversis principiis, sed an ab illis ceu ab uno principio procedat. — Quaeritur inter Graecam et Latinam ecclesiam non tam de processionis sp. s. a filio veritate quam de additamenti illius (filioque) ad symbolum Const. necessitate.*

## § 45. Beurtheilung der Controverse.

Der Werth der Frage ist hier nur nach Maassgabe des dabei vorausgesetzten Dogma's zu beurtheilen. Man kann nicht leugnen, dass die ganze Behandlung des Streitpunkts mit ihren mancherlei logisch-philosophischen, religiösen, exegetischen, historischen und kirchenrechtlichen Instanzen einen bedeutenden Gedankenraum einnimmt. Alle diese Gründe sicher handhaben und alle Einwendungen zurückweisen zu können, war gewiss und ist theilweise noch jetzt eine der wichtigsten Obliegenheiten eines wohlgeschulten griechischen Theologen. Eine unbedingte Entscheidung war nicht möglich. Beide Lehrformen hätten als Lösungsversuche desselben Problems ohne Feindschaft neben einander bestehen sollen. Selbst biblisch exegetische Mittel, in denen die Griechen besser als ihre Gegner Bescheid wussten, werden nicht ausreichen, um eine von beiden Ansichten mit Ausschluss der anderen zu begründen, weil eben die h. Schrift eine begriffliche Trinität des Gottwesens überhaupt nicht darbietet. Rein philosophisch angesehen möchte trotz aller dialektischen Anstrengungen von der anderen Seite doch der lateinischen Lehre der Vorzug gebühren, weil sie den Gottesbegriff vollständiger in sich selbst zum Abschluss bringt. Dagegen besitzt die griechische eine doppelte interessante Eigenthümlichkeit. Sie ist antiker und steht dem Boden historischer Offenbarung, auf welchem das Dogma emporgewachsen war, näher, sie bezeugt aber auch zweitens eine lebendige Zuversicht zu dem Wesen des h. Geistes. Denn wenn dieser als göttliche Person oder Hypostase nicht von einer doppelten Causalität um-

schlossen gedacht, sondern als eigene Emission aus Gott anerkannt wird: so tritt er eben selbständiger auf und wird unmittelbarer angeschaut, und damit ist eine Berechtigung gegeben, alle Wirkungen und Früchte des göttlichen Segens auch unmittelbar als Gaben von Oben her zu betrachten. Diese Hervorhebung des Geistesprincips trifft noch mit einigen anderen Eigenheiten des griechischen Lehrsystems zusammen. Uebrigens lieferte die Bestätigung dieser Auffassung durch den Symboltext den wichtigsten Stützpunkt für das stolze Bewusstsein kirchlicher Treue, mit welchem die Orientalen den Neuerungen des Abendlandes gegenüber traten.

In der griechischen Doctrin werden die Personen der Trinität fester gezeichnet und sind weit weniger in Gefahr, in blosse Modalbestimmungen aufgelöst zu werden. Der Sabellianismus, welcher sich der abendländischen Ueberlieferung so oft nahe legte, ist vermieden, was eben mit der älteren historischen Bildungsstufe zusammenhängt. Beide Parteien behaupteten die Einheit Gottes zu wahren, aber während die griechische Lehre von der Einheit als dem Grunde und der Wurzel des Göttlichen ausgeht, lenkt die lateinische zu ihr zurück, so dass in der einheitlichen Gesammtperson der letzte vollendende Abschluss des Gottesbegriffs gewonnen wird. Darin scheint denn auch der philosophische Werth der abendländischen Erklärung zu liegen, und man muss hinzusetzen, dass dieses letztere Trinitätsschema reichere und geistvollere speculative Bearbeitungen theils der scholastischen theils der jüngeren protestantischen Epoche erfahren hat als jenes andere. Was die biblische Untersuchung betrifft: so müsste eine solche ganz von vorn anfangen und zwar vor den dogmatischen Entscheidungen, also nicht an der Stelle, wo die Beweisstellen damals herbeigezogen wurden. Am Liebsten berief man sich auf die Aussprüche vom Parakleten. Wenn die Worte Joh. 14, 26: *ὃ πέμψει ὁ πατὴρ ἐν τῷ ὀνόματί μου*, mit den anderen 15, 26: *ὃν ἐγὼ πέμψω ὑμῖν παρὰ τοῦ πατρός* combinirt wurden: so schienen sie einen vollständigen Beleg für das *ex patre filioque* darzubieten. Allein die griechischen Polemiker antworteten mit Recht, dass diese Stellen nicht soviel besagen wollen, als ob der göttliche Geist, indem er jetzt von Gott und von Christus gesendet wird, überhaupt erst als Geist in's Dasein träte, dass vielmehr diese Sendung sein allgemeines Dasein schon zur Voraussetzung hat. Und ebenso erkannten sie richtig, dass die Worte: *τὸ πνεῦμα τῆς*

ἀληθείας, ὃ ἐκ τοῦ πατρὸς ἐκπορεύεται, den Gedanken der Herkunft des Parakleten vom Vater in seiner Allgemeinheit, nicht als einzelne historisch bestimmte Mittheilung oder Wirksamkeit hinstellen. Nur auf die Wahl der Ausdrücke ist kein Gewicht zu legen, als ob das ἐκπορεύεσθαι den metaphysischen, das πέμπεσθαι den zeitlichen Act bedeuten müsse.

Dass der Streit noch immer nicht ruht, beweist der hellenische Dogmatiker Nicolaus Damalas, welcher in dem Werk Περὶ ἀρχῶν, ἐν Λειψίᾳ 1865 p. 53 sqq. mit Uebergehung der älteren scholastischen Argumentationen die Richtigkeit der griechischen Lehre lediglich auf die biblischen Gründe stützt, welche nach beiden Seiten, gegen protestantische Exegeten wie Julius Müller und gegen die Römische Ueberlieferung verfochten werden. Den Zusatz im Symbol nennt auch er den Erbfehler des Papismus. — Ueber den ganzen Eifer der Griechen bemerkt Stanley l. c.: *But it is more as a point of honour than of faith, it is more the mode of our Western innovation than the substance of our doctrine, that rouses their indignation.*

---

# II. Die sichtbare und unsichtbare Welt.

## § 46. Die Schöpfung.

Das Symbol nennt Gott den Schöpfer aller Dinge, der sichtbaren und unsichtbaren. Die Lehre behauptet das Princip reiner und freier Ursächlichkeit, und dieses liess sich durch Herbeiziehung des Logos, der Weisheit und des göttlichen Liebeswillens als der höchsten schöpferischen Kräfte leicht verdeutlichen. Eine bestimmtere Theorie liefert die *C. O.* Die Welt ist ein Ganzes, aber getheilt in zwei Gebiete, deren höheres das nothwendige Prius und Vorbild des niederen ist; in solcher Abstufung haben sie das Dasein empfangen. Demgemäss hat Gott zuerst und durch blosses Denken alle Himmelskräfte als Darsteller seiner Herrlichkeit aus dem Nichtsein hervorgerufen, und diese intelligible Welt (κόσμος νοερός) ist der Ausdruck ungestörter Harmonie und dienenden Gehorsams. Hierauf folgte der Complex der sichtbaren und materiellen Dinge und zuletzt der Mensch,

welcher als zweitheilig, beseelt und beleibt, oder als Mikrokosmos den Beweis liefert, dass beide Welten, die geistige und die materielle, dieselbe schöpferische Ursache haben. Damit ist in den einfachen Schöpfungsglauben die altgriechische Hülfsvorstellung von der Weltbildung und ihren Mächten eingeführt. Alles Schaffen gleicht einem productiven Denken, die sinnliche Welt empfängt erst daraus ein Recht des Daseins, dass sie auf einer idealen ruht und in der Menschennatur einheitlich mit ihr verbunden ist. Nach Dositheus vertheilt sich das Unsichtbare in Engelnaturen und Vernunftseelen, das Sichtbare unter Himmel und Erde. Die Frage nach dem Verhältniss des Anfangs der Dinge zum Zeitanfang bleibt unberührt.

*Genn. C. c. 4.* *πιστεύομεν ὅτι ὁ θεὸς διὰ τοῦ λόγου καὶ τῆς σοφίας καὶ τῆς δυνάμεως αὐτοῦ ἐδημιούργησε τὸν κόσμον.* *C. O. I, qu. 18. coll. Dosithei Conf. decr. 4.* *χωρὶς κἂν μίαν ἀμφιβολίαν ὁ θεὸς εἶναι ποιητὴς πάντων τῶν ὁρατῶν καὶ ἀοράτων κτισμάτων.* Die weitere Erklärung ist aus der altkirchlichen Platonisch gefärbten Kosmologie hergeleitet und nur eine Vereinfachung von dieser. Der Origenismus war verworfen. Die Idealwelt soll nicht in dem Sinne präexistirend gedacht werden, als ob die jetzige nur eine Folge wäre der in jener entstandenen Störung und Unordnung, ein Nachtrag, welcher das creatürliche Leben in die gröbere sinnliche Region herabgesetzt hat. Auch ist es nicht erlaubt, eine ewige Schöpferthätigkeit anzunehmen, von welcher sich die Jetztwelt als die zeitliche abscheidet. Aber die Abstufung beider Welten bleibt stehen, alles Erscheinende hat ideale Grössen zur Voraussetzung; zuerst der *κόσμος νοερός*, dann der *ὁρατὸς καὶ ὑλικός*, und jener bildet den Uebergang zu diesem. Auch Athanasius lässt das sinnliche Dasein der Dinge auf einer unsichtbaren Realität beruhen, welche dem Reiche der göttlichen Ideen einwohnt; Zacharias Scholasticus stellt den Aeon als die Prämisse der Zeit und das Mittelglied zwischen dem Ewigen und dem Endlichen hin. Von Johann von Damascus *De fide orth. II, cp. 2—12* werden die älteren Vorstellungen verknüpft und begrenzt. Gott schafft, indem er denkt, das Gedachte wird sein Werk, welches vom Worte ausgestaltet und vom Geiste vollendet wird. Von dem Gedankenmässigen muss auch die Schöpfung ausgehen, sie erfolgt von Oben herab mit den Engeln beginnend. Der Himmel umschliesst sichtbare und unsichtbare Bildungen, ideale und sinnliche Kräfte wie

Licht, Feuer, Sonne im weitesten Umfange, während die Erde in den gröberen Elementen ihren Bestand hat. Somit zerfällt das Universum in eine höhere gottverwandte und nur der Vernunft erkennbare und eine untergeordnete und dem Göttlichen fernliegende Natur. Der höchste Beweis der göttlichen Weisheit und Güte musste aber darin bestehen, dass beide Regionen in demselben Wesen verbunden wurden; daher ist der Mensch, weil er zugleich mit dem Leibe den Hauch der Vernunftseele empfangen hat, der Einheitspunkt zweier Welten: *ἔδει δὲ καὶ ἐξ ἀμφοτέρων μίξιν γενέσθαι σοφίας γνώρισμα μείζονος καὶ τῆς περὶ τὰς φύσεις πολυτελείας, ὥς φησιν ὁ θεολόγος Γρηγόριος, οἷόν τινα σύνδεσμον τῆς ὁρατῆς τε καὶ ἀοράτου φύσεως* (l. c. cp. 12). Solche Aussprüche hat der Verfasser der *C. O.* vor Augen gehabt. Die Anwendung des Namens Mikrokosmus auf die Menschennatur war ohnehin den griechischen Vätern geläufig.

## § 47. Stufengang der Schöpfung.

Künstlicher ist die zweite Darstellung. Gott denkt zuerst die himmlischen Kräfte, und das Gedachte wird sofort zum Wirklichen. Die obere Welt theilt sich in drei Abstufungen (*διακοσμήσεις*), deren jede in drei Ordnungen zerfällt; so entsteht eine neunfache Stufenreihe, die von den Cherubim und Seraphim bis zu den Erzengeln und Engeln herabführt. Hierauf schafft Gott die Materie aus dem Nichts herbei (*παράγει*), aus deren Gestaltung die sinnliche Welt besteht. In ihr sind die vier Elemente, Feuer, Luft, Erde und Wasser in dreifacher Weise wirksam, zuerst als blosse Stoffe, dann nach den vier Eigenschaften des Warmen und Kalten, Feuchten und Trocknen, endlich nach den vier Lebenssäften, Blut, Schleim, gelbe und schwarze Galle. Diese Säfte bedingen das Körperleben, und wenn sie sich lösen und in die entfernteren Elemente zurückgehen, tritt der Tod ein.

Cyrillus allein hat sich in richtigem Takt aller Einmischungen in die Naturkunde enthalten.

Diese Beschreibung des Metrophanes p. 52. 53 cp. II ist noch dualistischer gehalten. Die Schöpfung zerfällt in zwei heterogene Hälften; die obere entspringt aus der göttlichen Denkthätig-

keit, die untere muss durch einen zweiten Act gleichsam aus dem Nichts entlehnt werden. Seine Quelle ist *Dion. De hier. coel. cp. 6,* wo bekanntlich drei Stufen der Himmelskräfte unterschieden und in jeder wieder drei Ordnungen angenommen werden, daher die Reihenfolge: *Χερουβίμ, Σεραφίμ, θρόνοι — κυριότητες, ἐξουσίαι, δυναμεῖς — ἀρχαί, ἀρχάγγελοι, ἄγγελοι,* — eine Combination von alttestamentlichen und Paulinischen Namen. Aber diese neun Ordnungen sind nicht durch successive Emanation aus einander, sondern jede unmittelbar aus Gott hervorgegangen, und auf ihren vollen Abschluss folgt der zweite, die sichtbare Welt in's Dasein rufende Schöpfungsact. Die Eintheilung des Areopagiten wurde so fest, dass Joh. Dam. l. c. cp. 3 sagen konnte: *πᾶσα ἡ θεολογία τὰς οὐρανίους οὐσίας ἐννέα κέκληκε, ταύτας ὁ θεῖος ἱεροτελέστης εἰς τρεῖς ἀφορίζει τριαδικὰς διακοσμήσεις.* Die folgende Bezeichnung der vier Grundsäfte der animalischen Natur: *αἷμα, φλέγμα, ξανθὴ χολὴ καὶ μέλαινα,* folgt der Physiologie des Hippocrates und des Galenus.

## § 48. Der Schöpfungszweck.

Während also alle neueren Confessionen den Schöpfungsglauben in einen einfachen Gedanken fassen, hält sich die unsrige allein mit dem Anschauungskreis des alten phantastischen und halbphilosophischen Sechstagewerkes in Verbindung, — ein Beweis ihres traditionellen Bestandes. Die Welt ist schliesslich Ausdruck der göttlichen Allmacht und Güte. Bei der bedürfnisslosen Vollkommenheit des höchsten Wesens kann der Zweck der Schöpfung nur in dessen freier sich selbst mittheilender Gnade gefunden werden, er offenbart sich daher in der Bildung der vernünftigen Creaturen.

*Metr. cp. II, p. 52 ἠθέλησε παραγαγεῖν λογικὰ εἰς τὸ μεταδοῦναι τούτοις τῆς αὐτοῦ χάριτος.* Diese Bezeichnung des Schöpfungszweckes stimmt ungefähr mit der Lutherischen überein, nach welcher die liebevolle Selbstmittheilung an die sittliche und vernünftige Creatur häufiger als der Ruhm Gottes als Endzweck hingestellt wird.

## § 49. Die Geisterwelt.

Engel sind die in die Mitte gestellten Geister, welche theils nach Oben durch Lobpreisung Gottes, theils nach Unten durch

Verwaltung menschlicher Angelegenheiten ihre Bestimmung im Gottesreiche erfüllen. Ihnen ist der Schutz über Städte, Reiche, Gegenden, Klöster, Kirchen, geistliche und weltliche Personen, die Bestellung göttlicher Befehle, die Behütung einzelner Seelen und das besondere Interesse an menschlichen Wünschen, Gebeten und guten Handlungen im Dienste Gottes anvertraut. Vor dem Gesetz lag ihnen die Kundgebung der göttlichen Befehle, nach demselben die Führung zum Guten und die Belehrung ob. Die Menge ihrer Verrichtungen bezeugt die Schrift: *Act. 5, 19. 12, 8. 12. Matth. 18, 10. 2, 13. 1. 20. Luc. 2. Ps. 91, 2.* Nach alter Ueberlieferung vertheilen sie sich in drei Klassen und unter neun Chöre dergestalt, dass die niedrigeren Ordnungen von den höheren Erleuchtung empfangen. Zu diesen guten und treuen Engeln stehen die bösen nicht im natürlichen, aber im sittlichen Gegensatz, der Lucifer als der Lügner und der Menschenmörder von Anfang *(Joh. 8, 44)* und die Dämonen als die Anstifter aller Gottlosigkeit und Verführung *(1. Petr. 5, 8)*. Dieser Zwiespalt der Geisterwelt gehört dem Willen, nicht der Natur an, aber er ist ein bleibender und unbedingter. Denn nachdem einmal die Engel dem Andrange des Lucifer zum Abfall Widerstand geleistet, empfingen sie von Gott die Gabe, im Guten und im Gehorsam für immer zu verharren. Durch freie Entscheidung trat daher in die gleichmässig angelegte Natur ein unheilbarer Zwiespalt. Alle Neigung zur Sünde ist dämonischen Ursprungs, aber wie sie aus freier Abwendung vom Guten hervorgegangen: so findet sie auch an dem freien Wahlvermögen der Menschen ihre Schranke.

*C. O. I, 19. 20. 21.* Die schon erwähnte Eintheilung der Engelwelt in drei Klassen und neun Chöre wurde den Späteren ganz geläufig; streitig nur, ob die Schöpfung der Engel nach Johann von Damascus der übrigen Creatur vorangegangen, oder nach Epiphanius gleichzeitig mit dieser erfolgt sein soll. Wie frühzeitig aber sich die Engelwelt im Volksglauben dergestalt individualisirt hat, dass alle irdischen und menschlichen Dinge unter ihre Obhut vertheilt gedacht wurden, ist bekannt; es werden hier nur antike

Vorstellungen auf neuere Verhältnisse übertragen. Vgl. Nitzsch, Grundriss der Dogmengeschichte, S. 340 ff.

Seitdem Origenes in dem Glanzstern Jes. 14, 11 und in der verdunkelten Sonne (Matth. 24, 29) den Satan gefunden hatte, der sich in einen Engel des Lichts verstellt, aber nach Luc. 10, 18 wie ein Blitz vom Himmel fällt: hat sich der Name *ἑωσφόρος* für den Teufel zuerst in der griechischen, dann aber auch in der lateinischen Kirchensprache eingebürgert. Auf diese Benennung deuten auch die Worte des Joh. Dam. II, 4: *ὁ διάβολος — μὴ ἐνέγκας τόν τε φωτισμὸν τήν τε τιμὴν, ἣν αὐτῷ ὁ δημιουργὸς ἐδωρήσατο.* Bei den Scholastikern wurde die Vorstellung ebenfalls gebräuchlich: *dictus est autem Lucifer, quia prae caeteris luxit suaeque pulchritudinis consideratio eum excoecavit (Bonav.).*

## § 50. Abfall des Lucifer.

Dies die gewöhnliche überlieferte Lehre. Sie giebt Veranlassung, einen einzigen Act transcendentaler Freiheit an die Spitze aller Weltbewegung zu setzen. Nach Metrophanes hat Gott nach vollendeter Schöpfung es den himmlischen Geistern zur Wahl gestellt, ob sie in dienender Gemeinschaft mit ihm ausharren, oder von dieser selbsterwählten Knechtschaft abfallend für sich selbst leben wollten, als kennten sie ihren Schöpfer nicht; was sie aber jetzt erwählt, dabei würde es auch für immer sein Bewenden haben. Neun Ordnungen entschieden sich für das Leben mit Gott und empfingen als Lohn ihrer Treue das Geschenk einer unwandelbaren Beständigkeit. Lucifer aber, der Archont der zehnten Ordnung, dem Gott die Verwaltung des sublunarischen Kreises überlassen hatte, erwies sich ungeschickt, die ihm verliehene Würde zu gebrauchen; er erhob sich in eitelem Stolz, erwählte aus freien Stücken die Untreue und riss seinen ganzen Anhang zu gleicher Abtrünnigkeit fort. Wie eine herabgeworfene Kugel nicht zur Ruhe kommt, bevor sie die unterste Tiefe erreicht hat, so mussten auch jene, einmal abstehend von Gott, zum äussersten Abgrunde versinken. Der Lichtträger verwandelte sich in Finsterniss und verschuldete seine eigene ewige Verdammniss. Gott aber wollte den in der

Vernunftwelt eingetretenen Bruch durch eine ergänzende Nachschöpfung heilen. Er offenbarte seine Weisheit und Grösse am Herrlichsten dadurch, dass er jetzt auch die sinnliche Welt (*αἰσθητὴ κτίσις*) an sich heranzog und gemischte Lebewesen (*ζῶα σύνθετα καὶ μικτά*) bildete, in denen das Fremdartige und Fernstehende zusammentreten, sinnliches und übersinnliches Wesen verbunden sein sollte.

Abermals stellt sich Metrophanes cp. II, p. 53. 54 als der theologisch oder philosophisch Denkende und Deutende neben die kirchliche Tradition. Nächst Gott giebt es keine höhere Macht als die der Freiheit, denn sie bestimmt nicht allein den Gang der menschlichen Dinge, sondern hat am Anfang auf die Schöpfung selber zurückgewirkt, ja sie ist der Grund einer zweiten Schöpfung geworden. Der frühere Versuch das Weltbild aus diesem Gesichtspunkte zu erklären, ist schon erwähnt. Origenes stellt einen harmonischen Zustand reiner gleichgeschaffener Geister an die Spitze; da diese aber durch ungleichen Freiheitsgebrauch in Unordnung geriethen, sind sie in die festen und zur Züchtigung heilsamen Schranken der Körperwelt nach Maassgabe ihrer Würdigkeit herabgesetzt worden. Die Jetztwelt dient also dazu, um die anfänglich vereitelten Ziele des göttlichen Rathschlusses auf dem Weg der irdischen Entwickelung erreichbar zu machen. Von einer Präexistenz und von einem vorzeitlichen Abfall der Menschenseelen weiss unsere Stelle nichts, aber sie verlegt die Verwirklichung des göttlichen Weltplanes dergestalt in zwei Regionen, dass der in der höheren eingetretene Bruch durch die irdische und menschliche Lebensform ausgeglichen werden soll. Auf die Frage des Schöpfers an die Geisterwelt, ob sie ihm gehorsam anhangen wolle, haben neun Ordnungen mit Ja, die zehnte für immer mit Nein geantwortet; ihr Fall zerriss das Reich der vernünftigen Naturen und bewog den Herrn zur Gründung des Menschenlebens als eines letzten und abschliessenden Actes der Schöpferthätigkeit. Die Ansicht des Metrophanes erscheint somit als ein Nachklang des Origenismus, verbunden mit der Engellehre des Dionysius. Im Menschen ist der Dualismus vollständig gesetzt, im Menschen wird er aber auch aufgehoben, weil sein Doppelwesen den weitabliegenden sinnlichen Stoff heranzieht und mit der Macht des Geistes verknüpft und durchdringt.

Bemerkenswerth erscheint ferner die Stellung des Lucifer, der seinen eigenen Glanz in Finsterniss verwandelt. Die dunkle Frage nach der Möglichkeit und den Beweggründen seines Abfalls

schleicht durch die ganze ältere Satanslehre. Wohl muss es ein Act der Freiheit, eine ῥᾳθυμία, gewesen sein, aber dieser wird doch begreiflicher, wenn er zugleich durch die creatürliche Ordnung bedingt erscheint. Die Entfernung vom Absoluten, die Verwandtschaft mit dem Endlichen und Materiellen erleichtert die Vorstellung einer völligen Scheidung. Schon einige Apologeten, an philosophische und gnostische Meinungen anknüpfend, lassen den Satan von vorn herein mit der Verwaltung der Materie beauftragt sein, also in weitem Abstande von Gott sich befinden. So Athenagoras *Legat. cp. 24 p. 126 ed. Otto*, Methodius u. A.; es hängt also an demselben Faden, wenn ihm hier die zehnte Ordnung und die Oberaufsicht über den untersten sublunarischen Kreis zugewiesen wird.

---

## III. Die Lehre vom Menschen.

### § 51. Der Mensch als Creatur und Nachbild Gottes.

Der Mensch ist der Schlusspunkt des Sechstagewerks und die Krone der Schöpfung, allen andern irdischen Lebewesen als Herr und Verwalter vorgesetzt, zugleich aber zum Bilde Gottes hingestellt. Als das gemischte und zusammengesetzte Wesen vereinigt er zwei Qualitäten in seiner zwiefachen Natur. Sein Leib trägt die vier Elemente der Materie in sich. In der Seele sind Vernunft, Wort und Unsterblichkeit zu unterscheiden, und da die Vernunft (*νοῦς*) dem Vater, das Wort (*λόγος*) dem Sohne, der unvergängliche Lebenshauch (*ἀειπνοΐα*) dem lebendigen Geiste entspricht, da ferner die Seele als Einheit zugleich den leiblichen Organismus zusammenhält, beherrscht und leitet: so wird durch sie ebenso der dreieinige wie der einheitliche Gott versinnbildlicht (*εἰκονίζειν*). Gott aber hat gewollt, dass mit dem Bilde (*εἰκών*) auch die Aehnlichkeit (*ὁμοίωσις*) sich verbinden soll, jenes stammt aus dem Act des Schöpfers, diese soll erst aus dem Eifer und der Tugend des Geschöpfs entspringen. Jenes ist anerschaffen, dieses soll durch die menschliche Willensthätigkeit

erst gewonnen werden. Das Paradies bezeichnet den ersten Schauplatz der Gottesanschauung und Weltkenntniss und der Ueberordnung über die Thiere. Mit der Bildung des Weibes ist der Mensch in Voraussicht des Todes als Gattung gesetzt, durch das Weib kam Freude und Schmerz in das Leben.

Die *C. O. I, qu. 22* begnügt sich nach *Gen. 1, 26* und *Ps. 8, 5. 6* mit der Behauptung der Ebenbildlichkeit und der hohen Menschenwürde. Die feineren Beziehungen auf die Trinität und nach Unten auf die Naturelemente finden sich bei Metrophanes p. 56—60. Die Unterscheidung von Bild und Aehnlichkeit, obgleich nicht unbestritten, geht durch die ganze alte und mittlere Theologie, erst der Protestantismus beseitigt sie, indem er eine andere Distinction an ihre Stelle setzt. Ungeachtet mancher Schwankungen war es doch das Gewöhnliche, die Bildlichkeit als unmittelbare geistige und leibliche Naturausstattung, die Aehnlichkeit als erwerbliche Tugend zu betrachten. Im Wesen der Seele ist Beides in ungleicher Weise vereinigt, das Eine als Vernunftkraft der Menschenbildung unmittelbar eingepflanzt, das Andere als Anlage in ihr gesetzt. Die Aehnlichkeit also, d. h. die sittliche Uebereinstimmung mit dem Schöpfer, besitzen wir nur dem Vermögen nach, während sie in Wahrheit erst auf dem Wege des Handelns und der Willensbestimmung erreicht werden soll. Wir sind von Hause aus Vernunftwesen, sollen aber Gute, Gerechte oder Christen werden. So Jeremias *Acta Würt. p. 366*, und in dieser Auffassung lag allerdings noch keine Veranlassung, die höhere Menschenwürde in eine unverlorene und eine verlorene Hälfte zu spalten. *Metroph. p. 57: ἔστι δὲ τὸ μὲν κατ᾽ εἰκόνα ἐκ τῆς τοῦ δημιουργοῦντος θελήσεως· τὸ δὲ καθ᾽ ὁμοίωσιν ἐκ τῆς τοῦ δημιουργηθέντος σπουδῆς τε καὶ ἀρετῆς. conf. Joh. Dam. II, 12: τὸ μὲν κατ᾽ εἰκόνα τὸ νοερὸν δηλοῖ καὶ αὐτεξούσιον· τὸ δὲ καθ᾽ ὁμοίωσιν τὴν τῆς ἀρετῆς κατὰ τὸ δυνατὸν ὁμοίωσιν.* Im Etymologisiren sind die Griechen jederzeit stark gewesen, die Neueren noch mehr als die Alten, man denke z. B. an die patristischen Deutungen des Wortes *θεός*. Wenn Metrophanes p. 58 *ἄνθρωπος* aus *τὰ ἄνω ἀθρεῖν*, nach Oben schauend, erklärt: so schliesst er sich an die Platonische Etymologie *ὁ ἀναθρῶν ὀπωπάς* und die des Etym. M. an. Aber er nimmt auch keinen Anstand, bei Adam an *ἀδάμαστος (καὶ ἀήττητος τοῖς ἀντικειμένοις, εἴγε βούλοιτο)* zu denken und den Namen Eva, *Εὔα*, aus den Sylben *εὖ* und *ἆ*, von denen jene ein Ausdruck der Lust, diese der Trauer sei, zusammenzusetzen.

## § 52. Natur und Freiheit im Menschen.

Gott hat Alles seinem Wesen entsprechend geschaffen. Rein natürlich betrachtet steht der Mensch der übrigen Schöpfung gleich, er ist gut wie sie, weil von dem schlechthin Guten (ὁ ἄκρως ἀγαθός, φυσικὴ ἀγαθότης θεοῦ) nur wieder das Gute sein Dasein empfangen haben kann. Findet sich dennoch das Schlechte: so ist es weder Bestandtheil der Natur noch Ausfluss des göttlichen Willens, sondern kann nur durch Entfernung und Entfremdung von diesem entstanden sein, und zwar unter Vermittelung der Vernunft und Freiheit. Denn die vernunftlose Creatur, weil sie eben nur Natur ohne Freiheit ist, tritt aus dem Charakter des Guten niemals heraus.

*C. O. I, qu. 31. Dos. C. decr. 4.* κανὼν γάρ ἐστιν ἀληθὴς καὶ ἀδιάπτωτος, κακοῦ τὸν θεὸν μηδαμῶς εἶναι δημιουργὸν μηδὲ μὴν ὅλως δικαίῳ λόγῳ τοῦ θεοῦ καταψηφίζεσθαι. Dieser Satz sowie die Worte: οὐδὲ δύναταί ποτε κακοῦ ποιητὴς εἶναι (ὁ θεός), werden von Dositheus ausdrücklich aus *Cyr. Conf. cp. 4* herübergenommen. Und ebenso erklärt sich Patriarch Jeremias *Acta W. p. 117. 18* darin ganz einverstanden mit *art. 19* der *Conf. Aug.* indem er hinzufügt: μὴ τοίνυν τὸν θεὸν αἰτιάσθω τις. Von hier aus wird der Calvinismus bekämpft und Cyrill der Inconsequenz und des Widerspruchs mit seiner eigenen Behauptung beschuldigt, *Syn. ap. Gias. cp. 4, p. 410.* Der Satz, dass Gott nicht Urheber der Sünde sei, wird nicht verglichen mit dem anderen ebenfalls altgriechischen Gedanken, nach welchem das Schlechte überhaupt nicht durch eigentliche Position, sondern auf negativem Wege entsteht (*Joh. Dam. II, 4* οὐδὲ γὰρ ἕτερόν ἐστι τὸ κακὸν, εἰ μὴ τοῦ ἀγαθοῦ στέρησις), sondern einfach aus dem vorangestellten ethischen Gottesbegriff gefolgert. Alle göttliche Urschalichkeit ist nur Folge der absoluten Wesenheit, darf also auch nichts enthalten, was dieser zuwiderläuft. Was als Gutes erkannt ist, stammt aus dem alleinigen Grunde des Gottwesens, das Schlechte aus der Trennung von ihm, ὄχι κατὰ τὸν τόπον, μὰ κατὰ τὴν φύσιν, *qu. 31.* Die Schöpfung selber, soweit sie nur das Creatürliche darstellt, hat aus derselben Quelle den Stempel des Guten empfangen.

## § 53. Sünde und Willensfreiheit.

Demnach ist das Schlechte selber nichts Anderes als ein Geschehen oder Ausgeübtwerden der Sünde, und diese

kommt vom Menschen oder vom Dämon, sofern sie als urtheilende Wesen sich selbst gehören oder W i l l e n s f r e i h e i t haben (*τὸ αὐτεξούσιον*). Die Sünde hat keine andere Realität, als welche sie aus der Direction des Denkens und Wollens empfängt. Vernünftige Geschöpfe besitzen als solche die Kraft der Selbstbestimmung und sittlichen Entscheidung. Daher ist F r e i h e i t das Vermögen einer ungehemmten Bewegung, die den Menschen in den Stand setzt, einem vom Denken ausgehenden Antrieb in der Richtung auf ein gutes oder schlechtes Handeln Folge zu leisten. Die Fähigkeit eines entgegengesetzten Wollens liegt daher in der vernunftbegabten Natur begründet, Gott hat sie auch in ihren Folgen anerkannt und dem als frei Erwählten niemals Zwang und Nothwendigkeit entgegengesetzt.

Von Seiten Gottes gelangen wir nur auf die Möglichkeit des Eintritts der Sünde, von Seiten des Menschen tritt sie uns als ein Thatsächliches und Verschuldetes entgegen. Das sind die Voraussetzungen, welche in der Lehre vom Urstande des Menschen, vom Sündenfall und von der Sünde selber festgehalten werden.

Der Werth dieser Sätze besteht in der Zuversicht, mit welcher sie als unverlierbare Grundwahrheiten, als W o r t e d e s G l a u b e n s, als Bedingungen der Gotteserkenntniss so wie aller sittlichen Beurtheilung des Lebens ausgesprochen werden.

*C. O. I, qu. 27. 31. Dos. C. decr. 4. 5.* Zum Zweck einer richtigeren Gedankenverknüpfung musste an dieser Stelle von der Reihenfolge der Fragen in der *C. O.* abgewichen werden.

Der zum Grunde gelegte Begriff der Sünde ergiebt sich aus *C. O. I, qu. 20 κακὸν δὲ νόμιζε μόνον τὴν ἁμαρτίαν. ἐπειδὴ οὐδένα κυρίως κακὸν εὑρίσκεται εἰς τὸν κόσμον, μόνον ἡ ἁμαρτία, ἡ ὁποία εἶναι ἡ παράβασις τοῦ θείου νόμου καὶ τῆς θείας θελήσεως.* Dazu *Dosith. Conf. decr. 4 εἰ δέ τι κακόν, ταὐτὸν εἰπεῖν, ἁμάρτημα, γινόμενον ἐναντίως τῇ θείᾳ θελήσει, ἐστὶν ἐν τῷ ἀνθρώπῳ ἢ τῷ δαίμονι — ἁπλῶς γὰρ ἐν τῇ φύσει κακὸν οὐκ οἴδαμεν — ἐκεῖνο ἢ τοῦ ἀνθρώπου ἢ τοῦ διαβόλου εἶναι.* Es giebt folglich keine Schlechtigkeit (*κακία*) als die der Sünde noch über diese hinaus, und während das Gute mit dem Wesen der Dinge

und Gottes selbst zusammenfällt, kann die Sünde innerhalb der Natur als solcher keine Stelle haben, ihr Gebiet ist lediglich das der Willensthätigkeit, in welche eine entgegengesetzte Richtung eintritt. Diese Scheidung des Sittlichen vom Natürlichen war schon den Apologeten wie überhaupt dem ältesten kirchlichen Standpunkt unentbehrlich. Die Griechen haben den praktischen Begriff der Sünde als eines abnormen Wollens und Handelns auch dann nicht aufgegeben, als sich die Vorstellung der Erbsünde bestimmter entwickelt hatte. Schon in dem *Dialogus adv. Marcionitas* (*Orig. Opp. IV.*) wird treffend gesagt, man könne Gutes und Schlechtes nicht anders unterscheiden, als dass *ὁ τρόπος τῆς πράξεως τὴν διαφορὰν ἐμποιεῖ.* Das Schlechte oder Böse gelangt also erst in's Dasein, indem es geübt wird, es hat keinen anderen Inhalt, als welcher aus der sittlichen Differenz des Denkens und Handelns entspringt. Und wenn das Gute einer Position oder Bejahung gleicht: so kann das Gegentheil nur als Zurückweichen von diesem definirt werden. *Joh. Dam. II, cp. 30: ἡ γὰρ κακία οὐδὲν ἕτερόν ἐστιν εἰ μὴ ἀναχώρησις τοῦ ἀγαθοῦ, ὥσπερ καὶ τὸ σκότος τοῦ φωτός ἐστιν ἀναχώρησις.* Nicht die materielle Natur mit ihrer gotteswürdigen Anlage, nicht den Leib selber, welchen die Neuplatoniker zu einem *κάτω βριθον ἐφόλκιον* machen, sollen wir anklagen; wohl aber stammen aus der Verbindung mit den leiblichen und sinnlichen Organen tausend Anlässe zur Störung, Verirrung und falschen Abhängigkeit, und nur von Seiten der Widerstandskraft der Vernunft und des Willens können sie überwunden werden. Das Leben selber ist in jedem Augenblick Kampf und Versuchung, ein *βίος πειρατήριος*. S. die gutgeschriebene Abhandlung des Marcus Eugenicus *De imbecillitate hominis,* in Illgen's Zeitschrift, Neue Folge, XV, H. 4. S. 56.

Daraus folgt unmittelbar der zweite Fundamentalbegriff. Das Princip der Freiheit als der vernünftig sittlichen Selbstbestimmungskraft hat die griechische Theologie von jeher im Munde geführt. Freiheit ist für sie das instrumentale Wahlvermögen, das *αὐτεξούσιον* und *τὸ ἐφ' ἡμῖν,* und als solches eine Mitgabe der Menschennatur, ein unverlierbarer Bestandtheil der geistigen Schöpfung. Schon von den Apologeten wird es als Voraussetzung aller sittlich-vernünftigen Thätigkeit vertheidigt, von Origenes aus der Stufenfolge der geschaffenen Dinge hergeleitet, von Johann von Damascus dialektisch entwickelt. Alles Endliche unterliegt dem Werden und der Veränderung, die Ursache derselben kann in Gott, in der Natur, im Schicksal, im Zufall gesucht werden, aber auch in dem Veränderten selbst liegen; das Letztere gilt auch

vom Menschen, sofern er überlegt und handelt. Frei ist diejenige creatürliche Bewegung, die von dem Bewegten selber in der Form der Selbstbestimmung ihren Ausgang nimmt. Der Raum der Freiheit wird nach allen Seiten durch das Nothwendige beschränkt, reicht aber soweit als die Möglichkeit der Wahl. Das Vernunftlose wird mehr getrieben als dass es treibt, das Ueberlegende und Vernünftige umgekehrt, denn in der Werkstätte des Denkens und des Vorsatzes entstehen die Handlungen, ehe sie in die Erscheinung treten. Daher der Mensch *ἢ γὰρ οὐκ ἔσται λογικὸν, ἢ λογικὸν ὂν κύριον ἔσται πράξεων καὶ αὐτεξούσιον.* An derselben Grundbedingung hängen die Begriffe der Pflicht, der Verantwortlichkeit, Verschuldung und Sünde. Mit diesem Resultat schliesst die Untersuchung bei *Joh. Dam. cp. 25—27* ab. An das Wesen und Ziel der Handlungen, sofern sie befreiend oder störend auf uns selbst zurückwirken, wird nicht gedacht, die reale Freiheit bleibt noch unerwogen, die formale soll feststehen als der allgemeine sittliche Boden, auf welchem die Wandlungen des Menschenlebens erst erklärbar sind. Von diesem Standpunkte aus gehen auch die Bekenntnisse der Lehre von der Sünde entgegen. Die *C. O. I, cp. 27* sagt: *τὸ αὐτεξούσιον τοῦ ἀνθρώπου εἶναι μία θέλησις ἐλευθέρα καὶ ἀπολελυμένη, καὶ γεννᾶται ἀπὸ τὸν λογαριασμὸν εἴτουν τὸ λογικὸν, εἰς τὸ νὰ ἐνεργᾷ τὸ ἀγαθὸν ἢ τὸ κακόν.*

## § 54. Der vorsündliche Mensch.

Reinheit oder Unsträflichkeit können in doppelter Form auftreten, entweder als freigewollte Abwendung von der Sünde, oder auch als völliges Unberührtsein von ihr, und dieses letztere drückt den ursprünglichen Stand (*κατάστασις*) des Menschen aus. Der Mensch war unschuldig, bevor er sündigte, aber zugleich im Besitz aller Vollkommenheit und Gerechtigkeit (*πᾶσα τελειότης καὶ δικαιοσύνη*), sowohl nach der Richtung des Verstandes als auch des Willens. Seine Gotteserkenntniss reichte soweit, als es diesem Zeitpunkt vergönnt war und geziemte, und aus diesem Wissen Gottes und aus eigenem Nachdenken, nicht aus Unterricht schöpfte er die Kenntniss der Natur und der Thiere. Sein Wollen gehorchte der Vernunft und trug doch die Fähigkeit entgegengesetzter Entscheidung in sich. So hing er an Gott

und war nicht weniger sich selbst und seiner eigenen Selbstbestimmung überlassen. — Auf die Vorstellung des göttlichen Ebenbildes wird dabei nicht ausdrücklich zurückgegangen; die Ansicht selbst nimmt unter den übrigen confessionellen Erklärungen eine noch unentwickelte Mitte ein.

*C. O. I, qu. 23.* Das hier gezeichnete Bild des Urstandes erscheint in doppelter Weise bedingt, theils durch eine idealistische Auffassung der Menschenwürde, theils durch die Rücksicht auf das Empirische und Historische. Der Urmensch soll mit der ihm angeborenen natürlichen Unschuld eine intellectuelle und sittliche Vollkommenheit verbinden, aber auch diese nicht schlechtweg, sondern soweit sie sich für diesen Anfangspunkt des Lebens eignet (*καθ' ὅσον εἰς τὸν καιρὸν ἐκεῖνον τοῦ ἦτον συγκεχωρημένον καὶ καθ' ὅσον ἔπρεπε*), wobei man an Melanthon's Worte erinnert wird *Apol. I, 2. § 17: Justitia originalis habitura erat — — haec dona, notitiam Dei certiorem, timorem Dei, fiduciam Dei aut certe rectitudinem et vim ista efficiendi.* Wir erfahren nicht, ob diese Hoheit in der Natur mit einbegriffen gedacht werden soll. Ebenso soll sich der Wille Adams in fortdauernder (*πάντοτε*) Uebereinstimmung mit der Vernunft befunden, zugleich aber auch das volle und unbeschränkte Vermögen der Wahlfreiheit in sich getragen haben; allein wovon eigentlich seine Entwickelung ausgegangen sei, ob von der gesunden sittlichen Anlage oder von einem nach der einen Richtung bereits innerlich entschiedenen Standpunkt, wird nicht gesagt. Von Jeremias war anerkannt worden, die sittliche Aehnlichkeit mit Gott habe der Mensch nur dynamisch, also dem Vermögen nach empfangen; hier dagegen wird ihm schon ein hoher Grad wirklicher Gerechtigkeit beigelegt. Beides steht unvermittelt neben einander. Nach Metroph. p. 65 war mit dem Urstande nicht bloss ein reines Vernunftlicht verbunden, sondern auch ein Antheil an den göttlichen und geistlichen Gaben (*θεῖα καὶ πνευματικὰ δῶρα*), deren Genuss das Paradies darbot. Aber an einer anderen Stelle p. 81 wird erläutert, dass Adam diese höchsten Güter nicht eigentlich schon besass, sondern nur die Kraft hatte, sie sich anzueignen, und die volle ungehemmte Freiheit, von ihnen Gebrauch zu machen. Damit verdeutlicht sich das Bild des ursprünglichen Zustandes, dieser aber schwebt in einer ungewissen Mitte zwischen facultativer und wirklicher Vollkommenheit, ohne der einen oder anderen ganz anzugehören. Dieselbe Ungewissheit verrathen ältere Dogmatiker. Die Natur selber ist der erste reine Ausdruck gottgemässer Harmonie, und demnach

muss vom ersten Menschen behauptet werden, dass er sich anfänglich zugleich unter dem besonderen mitwirkenden Beistande Gottes befunden habe (*Joh. Dam. l. c. II, cp. 30*). Der Naturbegriff bleibt in der Schwebe, er wird als Unschuld und potenzielle Lauterkeit gedacht und giebt doch Veranlassung, den Urzustand mit einem höheren von Gott verliehenen positiven Inhalt des Wissens und des Willens anzufüllen. Eigenthümlich erscheint aber die Vorstellung, dass der Mensch als der Theilnehmer an beiden Welten und in der Mitte stehend zwischen Gott und der Materie (*μέσος θεοῦ καὶ ὕλης γενόμενος*), die Frage an sich gerichtet sieht, welche von beiden Angehörigkeiten er durch eigene That befestigen und aufrecht erhalten wolle.

Hiernach nimmt die griechische Confession in diesem Punkt eine Mittelstellung ein. Das Tridentinum, anknüpfend an das *adjutorium divinum* des Augustin gelangt zu einer verstandesmässigen Theilung. Nur die eine Hälfte seiner Würde verdankt der Urmensch der ihm anerschaffenen natürlichen Reinheit, die andere ist ihm als wunderbares und übernatürliches Geschenk actueller Heiligkeit und Gerechtigkeit von Oben her verliehen worden. Der Protestantismus, obgleich hier und da noch unklar über seine eigene Tendenz, entschliesst sich doch bald, jene Zweiheit fallen zu lassen und den ganzen Umfang idealer Menschenwürde als der gottgewollten Natur selber eingeprägt zu denken. Die griechische Ansicht enthält Anknüpfungspunkte nach beiden Seiten, das Natürliche in seiner reinen Potenzialität und mit ihr ein Actuelles im Bunde. Durch die Vorstellung eines in der Darbietung göttlicher Geistesgüter enthaltenen höheren oder übernatürlichen Beistandes wendet sich indess die Lehre auf die katholische Seite; die Unterscheidung eines natürlichen und übernatürlichen Factors ist angedeutet, wird aber nicht mit Sicherheit durchgeführt.

Bis zu welchem Grade phantastischer Uebertreibung jedoch die Griechen zuweilen in der Anschauung des ersten Menschen sich verstiegen haben, beweist u. A. der Artikel Adam im Lexicon des Suidas. Adam wird als das erhabene Standbild der Menschheit und der Maassstab aller Menschenbildung geschildert und mit Eigenschaften des Geistes überschüttet; er ist der Inhaber aller Weisheit, der Erfinder der Künste und Wissenschaften, und die von ihm ausgegangene Namensbestimmung der Thiere gleicht einem Gesetz, welchem alle nachfolgenden Geschlechter unverbrüchlich sich haben anschliessen müssen. Mit dieser sublimirten Herrlichkeit verträgt es sich wenig, wenn Metrophanes Adam nur den

Adamastos, den Unbezwinglichen nennt, der Alles in der Hand gehabt, wenn er gewollt hätte.

Neuere Dogmatiker vergleichen die lateinisch-katholische Lehre von der ursprünglichen Gerechtigkeit mit der protestantischen der Bekenntnissschriften. Keine von beiden wird ganz genehmigt, die eigene Ansicht aber ist der katholischen verwandter. Vgl. Damalas *περὶ ἀρχῶν*, p. 66 vom ersten Menschen: *εὐθὺς δὲ ὅτε ἤρχισε πορευόμενος εἰς τὴν ὁδὸν, ἣν ὁ θεὸς αὐτῷ προδιέγραψεν, ἔγεινε καὶ θετικῶς καὶ πράγματι δίκαιος, ἔχων ἐν ἑαυτῷ justitiam originalem, ἥτις ἦν ἀποτέλεσμα τῆς τε θείας χάριτος καὶ βοηθείας, ἧς ἄνευ οὐδὲν καλὸν ὁτιδήποτε κατεργάζεται, καὶ τῆς ἰδίας ἑαυτοῦ θελήσεως.*

## § 55. Die erste Sünde.

Der Sündenfall wird kirchlich als erste freiwillige Uebertretung des göttlichen Gebots mit nachfolgender Sündlichkeit und göttlich verhängter Sterblichkeit definirt, giebt aber auch zu einer sinnvollen allegorischen Auslegung Veranlassung. Der verhängnissvolle Baum befand sich unter den übrigen des paradiesischen Gartens und diente zunächst nur einer Kenntniss des Irdischen. Wenn er aber als Baum der Erkenntniss des Guten und Bösen ausgezeichnet wurde: so war damit angezeigt, dass die irdischen Dinge an sich indifferent seien, aber durch eine hinzutretende Ueberlegung und Willensentscheidung einen entgegengesetzten sittlichen Charakter annehmen können. Auf diesen Baum hat Gott das Verbot des Genusses gelegt, um den Menschen an seinen Befehl zu binden, um der Wahlfreiheit ein Material zu geben, besonders aber um zu bezeugen, dass der Mensch zur Erlernung des Irdischen erst gelangen solle, nachdem er aus den übrigen göttlichen und geistlichen Pflanzungen zuvor einen reichen Stoff des Guten in sich aufgehäuft, damit er die Theilnahme an den irdischen Dingen mehr wie eine Nebensache (*πάρεργον*) betreibe. Allein der Mensch, voll neidischen Verlangens nach der verheissenen Gottähnlichkeit und verleitet durch die Vorspiegelung des Satan, welcher das schwächere Weib zuerst Glauben schenkte, vereitelte diese Absicht. — Hiernach gleicht

der Sündenfall einem verschuldeten Herabsinken aus der Abhängigkeit vom Göttlichen auf den Standpunkt irdischer Dienstbarkeit.

*C. O. I, 23. Dos. C. decr. 6.* πιστεύομεν τὸν πρῶτον ἄνθρωπον κτισθέντα παρὰ θεοῦ ἐν παραδείσῳ πεπτωκέναι, ὅτε καὶ παριδὼν τὴν θείαν ἐντολὴν τῇ τοῦ ὄφεως ἀπάτῃ ἐπειθάρχησε, ganz nach *Cyr. L. cp. 6.* Daneben aber *Metr. p. 60—62.* Diese letztere Erklärung will zwar der biblischen Erzählung buchstäblich treu bleiben, verwandelt sie aber nach älteren Vorgängen zur Hälfte in Symbol und Allegorie. Das Natürliche, an sich indifferent, erhält durch das hinzutretende Gebot und die vorausgesetzte Willensfreiheit eine sittliche Entscheidungskraft. Die irdischen Dinge sollen zwar gleichfalls erlernt und gewusst werden, aber der Mensch in seiner Doppelstellung ist verpflichtet, die Erkenntniss des Göttlichen und Geistlichen zum Grunde zu legen. Das eine Band muss zuvor befestigt, der eine Schatz zuerst gesammelt werden, damit der andere nicht zur verderblichen Fessel werde. Der Sündenfall besteht also darin, dass der Mensch das Verhältniss eigenmächtig umkehrte und selbst von der göttlichen Vorschrift sich nicht abhalten, sondern durch Verführung und Sinnenreiz bestechen liess, das Interesse am Irdischen zur Hauptsache zu machen, wobei freilich ungewiss bleibt, ob das Sündhafte wesentlich im Ungehorsam, oder schon im Herabsinken auf den Boden der Abhängigkeit vom Sinnlichen gesucht werden soll. Den Griechen aber ist der letztere Gesichtspunkt einer Abwendung vom Ewigen und Hinwendung zum Vergänglichen als das Wesen der Sünde bedingend stets eigenthümlich gewesen. Vgl. *Athan. De incarn. tr. I, cp. 5. Joh. Dam. l. c. II, p. 11.*

## § 56. Die angestammte Sünde.

Demnach ist der erste Mensch aus dem Zustande der Unschuld (κατάστασις τῆς ἀθωότητος) durch Uebertretung des Gebotenen in den der Sünde gesunken; da aber durch Adam das Menschenleben nicht allein eröffnet, sondern auch innerlich bestimmt gedacht werden muss, da alle Geschlechter in ihm enthalten waren (Rom. 5, 12): so wurden auch alle zu Sündern nach seinem Vorgange (Ps. 51, 7). Sie luden mit dieser Sündhaftigkeit, die allen fleischlich Erzeugten anhaftet, zugleich deren Strafe in irdischen Beschwerden und im Tode auf sich

(Gen. 2, 17). Dies also die mit uns geborene oder urväterliche Sünde (προπατορικόν, ἀρχέγονον, προγονικὸν ἁμάρτημα), so genannt weil ihr keine andere voranging und weil sie sammt ihren Folgen auf alle Nachkommen sich fortpflanzte. Auf den ursprünglichen Stand der Unschuld folgte der erbliche der Sünde (κατάστασις τῆς ἁμαρτίας). Metrophanes definirt die Erbsünde als einen Drang zu aller Schlechtigkeit und als vernunftlose Begierde. Es wird hinzugefügt, dass unter den Lasten und Früchten derselben nicht etwa die schweren Vergehungen, von denen sich ja viele Fromme des alten Bundes frei erhalten haben, verstanden werden dürfen, sondern nur die vergeltenden Folgen, die Mühseligkeiten des Lebens, die im leiblichen Tode ihren letzten Ausdruck haben. Gott aber hat diesen Abfall gestattet, weil sein Rathschluss dahin ging, auf dem Schauplatze der Sünde durch die Macht der Erlösung einen desto herrlicheren Sieg über das Böse zu erzielen.

*C. O. I, qu. 24. III, 20 καθὼς ὅλοι οἱ ἄνθρωποι ἦσαν εἰς τὴν κατάστασιν τῆς ἀθωότητος εἰς τὸν Ἀδὰμ, τέτοιας λογῆς καὶ ἀφ' οὗ ἔσφαλεν, ὅλοι ἔσφαλαν εἰς αὐτὸν καὶ ἔμειναν εἰς τὴν κατάστασιν τῆς ἁμαρτίας. C. Dos. decr. 6. Metroph. p. 112 προγονικὴ ἁμαρτία, ἥτις ἐστὶν ἡ πρὸς πᾶσαν κακίαν ῥοπὴ καὶ ἄλογος ἐπιθυμία.* Alle diese Stellen behaupten unstreitig eine geschlechtlich sich fortpflanzende Sünde und Sündlichkeit. Sie ist Folge des Naturverbandes, in welchem der erste Mensch zu seiner Gattung steht. Der Anfänger handelt und empfängt seine sittlich natürliche Richtung für sich und die Nachkommen zugleich, auch von der verwirkten Strafe werden von ihm alle Nachgebornen getroffen. Nachdem schon die Alten, wie Gregor von Nazianz, Chrysostomus (vgl. Joh. Dam. IV, 22) das Gesetz der Vergänglichkeit anerkannt, welchem Alle durch Adams Schuld unterworfen und aus dem sich böse Fleischeslust bis zur unvermeidlichen Sünde entwickelt habe: wird dieser Abweg als ein schweres und das ganze Leben beherrschendes Leiden jetzt bestimmter und mehr nach der Analogie des abendländischen Dogma's ausgesprochen. Es ergiebt sich aus den Ausdrücken ἐβλάστησε, ἀναβλύσαι, μολύνθῃ und ebenso aus der Definition des Metrophanes, dass unter der Ursünde eine krankheitsähnliche und dem höheren Vernunftgesetz widerstrebende Begehrlichkeit verstanden wird; denn einmal in's Dasein getreten

treibt sie sich selber fort und vererbt mit dem Uebel auch die verschuldete Folge. Damit ist ein ungefährer Begriff entworfen, der aber mit der Verstandesschärfe der lateinischen Theorie auch deren Gefahren vermeidet. Bisher war zwischen dem Natürlichen als dem Gottgemässen und dem Freien, welches den Gegensatz in sich aufnimmt, streng geschieden worden; nunmehr tritt ein abnorm Natürliches und zugleich mit dem Charakter der Strafbarkeit behaftet dazwischen. Aber wie dies geschehen und welche Art des Uebergangs von der einmaligen That des Einen zu dem bleibenden Zustand Aller anzunehmen sei, darüber giebt die Lehre keine Auskunft.

## § 56. Inhalt und Folge der Erbsünde.

Die Erbsünde selber wird mehr als Thatsache hingestellt, denn in scharfer Theorie verdeutlicht. Das Vernunftprincip (*τὸ λογικόν*) als das wahre Regulativ alles Handelns war anfangs lauter und vollkommen, nachher wurde es verderbt; das Willensvermögen blieb stehen, wenn auch bei Einigen dem Bösen, bei Anderen vorwiegend dem Guten zugewendet. Da nun die Seele vermöge ihres unabhängigen Ursprungs keiner unmittelbaren Befleckung fähig ist: so kann die Verschlechterung nur von der in der leiblichen Natur gesetzten abnormen Neigung ausgegangen sein, durch sie pflanzt sich der verderbliche Einfluss auf das Seelenleben fort. An diese Momente hält sich namentlich Metrophanes, wenn er die herrschende Sündhaftigkeit als den Zustand der Entblössung und Herabsetzung beschreibt. Der Mensch ist den sinnlichen Begierden preisgegeben, zwar besitzt er noch immer das angeborene Vernunftlicht, aber er fährt fort, die Gott allein gebührende Ehre mit dem Dienst der irdischen Güter zu vertauschen. Den Aufschwung zum höchsten Göttlichen hat er verloren, und seine Freiheit bewegt sich auf einem niedrigen Boden. Im Vergänglichen sucht er allein Befriedigung und muss daher auch dessen Schicksal theilen; diese seine Entartung reisst ihn, obgleich in ungleichen Graden, zu den schwersten Uebertretungen hin.

Näher angesehen findet sich daher eine doppelte Erklärung angelegt. In den beiden öffentlichen Lehrschriften erscheint die Erbsünde mehr als positive Störung, in der theologischen Privatschrift als Entfernung von Gott und Erniedrigung der Menschenwürde zu einer untergeordneten Lebensrichtung, dort im Anschluss an die Lehrbestimmungen des Abendlandes, hier dagegen hergeleitet aus der im Griechenthume überlieferten sittlichen Anschauung. Denn nach dieser wird der Mensch zum Sünder, sobald er seinen Sinn verendlicht und veräusserlicht, statt ihn auf den höchsten Gegenstand hinzurichten. Beide Auffassungen treffen darin wieder zusammen, dass sie der erblichen Sündhaftigkeit nur eine relative Wirkung beilegen. Der sittlich-religiöse Mensch ist zwar geschwächt, aber nicht zerstört noch der Freiheit beraubt. Wenn Cyrill behauptet, dass in den Nichtwiedergeborenen der freie Wille todt sei: so antwortet Dositheus wie die Uebrigen verneinend. Seiner Natur nach bleibt der Mensch was er ist, vernünftig, willensbegabt und fähig, sich nach beiden Seiten mit Freiheit zu entscheiden, sogar ein sittlich Gutes auszuüben. Entzogen dagegen ist ihm die Kraft, das geistlich Gute zu vollbringen und sie kann ihm nur durch den Einfluss der übernatürlichen Gnade eingeflösst werden.

Der erblichen steht die vorsätzliche (*προαιρετική*) oder Thatsünde gegenüber, sie umfasst das ganze Gebiet der persönlichen Vergehungen, leichteren oder schwereren, welche einen ungleichen Freiheitsgebrauch und beträchtlichen Abstand der Frommen und Gottlosen, Treuen und Untreuen erkennen lassen.

Man erwarte nicht, dass die angegebene Differenz vollständig ausgeprägt sein soll, dazu fehlt diesen Schriften die begriffliche Schärfe; am Meisten Katholiker ist Dositheus, nächst ihm die *C. O.*, welche I, qu. 27 sagt: *καὶ οὗτος ὁ λόγος* (scil. *τὸ λογικόν*), *ὅταν ὁ ἄνθρωπος ἦτον εἰς τὴν κατάστασιν τῆς ἀθωότητος, ἤγουν πρὶν ἁμάρτῃ, ἦτον ἀδιάφθορος εἰς τὴν τελειότητά του, καὶ διὰ τὴν ἁμαρτίαν ἐφθάρη.* Der Verfasser nennt also die Vernunft selber verderbt, wenn gleich unter Einfluss der sinnlichen Begierde. Auch Metrophanes räumt ein, dass die Erbsünde Alle zu Feinden

Gottes gemacht habe (p. 97), aber seine Erklärung ruht wesentlich darauf, dass der Mensch der idealen Güter beraubt und der Herrschaft des Endlichen und Creatürlichen verfallen sei. Die erbliche Sünde ist daher die Fortdauer des abhängigen Zustandes, in welchen die Menschen durch den ersten Ungehorsam gerathen sind. Daher cp. III, p. 65: *τὸ δὴ χείριστον, ἀφελόντες τὴν μόνῳ θεῷ προσήκουσαν λατρείαν ἀπένειμαν ταύτην τῇ κτίσει, λατρεύοντες ταύτῃ παρὰ τὸν κτίσαντα* (*conf. p. 81*). Auf beiden Seiten wirkt ein etwas verschiedener Sündenbegriff, dieser wird nämlich in der zweiten Ansicht auf die negative und privative Seite hinübergezogen, und zwar im Hinblick auf eine allgemeine religiöse und sittliche Lebensansicht. — Darin sind Alle einverstanden, dass die Willensfreiheit, obwohl in ihrer Anwendung verkürzt, doch unverloren bleibt. Die Natur selber schlecht zu nennen, ist unfromm. Von ihr hängt auch unsere Thätigkeit ab, sie selbst vom Schöpfer. Das sittliche Handeln kann nicht aufgehoben sein, nur in seinen Erfolgen herabgesetzt. *Dos. C. cp. 14, p. 447: ὁ ἄνθρωπος τοιγαροῦν πρὸ τῆς ἀναγεννήσεως δύναται φύσει κλίνειν πρὸς τὸ καλὸν καὶ αἱρεῖσθαι καὶ ἐργάζεσθαι τὸ ἠθικὸν καλόν· ἀναγεννηθεὶς δὲ ἵνα ποίῃ τὸ πνευματικὸν καλὸν, — ἀνάγκη προηγεῖσθαι καὶ προφθάνειν τὴν χάριν. Conf. Acta W. p. 113. 14.* Die hier angegebene Unterscheidung entspricht allerdings der bekannten protestantischen von *justitia civilis* und *spiritualis*, aber mit veränderter Grenzbestimmung.

Ueber die vorsätzliche Sünde bedurfte es nur weniger Bemerkungen, *Dos. Conf. decr. 6.* S. unten Th. II.

Von dem neuesten Dogmatiker Damalas wird der Begriff der Erbsünde eher verschärft als ermässigt. Er erklärt sie als eine durch Fortpflanzung sich verbreitende Unreinigkeit der Seele (*ῥύπος, ἀκαθαρσία*) und unterscheidet in ihr drei Bestandtheile, Verlust der ursprünglichen Gottes- und Gnadengemeinschaft, Störung der Harmonie von Leib und Seele und dazu drittens eine geistige, die Vernunft selber verdunkelnde Schwächung oder Ansteckung. An dem ersten Stück hängt der jetzt eintretende Mangel der ursprünglichen Gerechtigkeit, an dem zweiten die Sterblichkeit, an dem dritten die Trübung des göttlichen Ebenbildes. Die Katholiken haben Unrecht, weil sie fast lediglich das erste Moment gelten lassen, die Protestanten deshalb, weil sie das dritte auf die Spitze treiben und bis zur völligen Zerstörung der Freiheit und des Ebenbildes steigern. Die griechische Lehre sucht sich also hier zwischen die der anderen Confessionen zu stellen als die rechte Mitte, *ἡ μέση καὶ βασιλικὴ τῆς γραφῆς ὁδός.* Vgl. *περὶ ἀρχῶν*, p. 69 ff.

## § 57. Fortpflanzung der Seelen.

Der sündhafte Zustand der Menschen und dessen Verbreitung giebt zu einer doppelten Nebenbetrachtung Gelegenheit. Nach der einen Seite muss auf das anerschaffene Gesetz der menschlichen Fortpflanzung reflectirt werden. Auf die Frage, ob nur der Leib oder auch die Seele aus dem Samen Adams ihren Ursprung nehme, wird zu Gunsten des altgriechischen Standpunktes geantwortet. Der Traducianismus wird verworfen, der Creatianismus genehmigt. Der Leib vermöge seines irdischen und vergänglichen Wesens kann und muss auf dem Naturwege empfangen werden; die Seele, — sonst fiele sie wie jener mit dem Tode der Zerstörung anheim, und sonst hätten die Schriftstellen wie Luc. 23, 43 und Matth. 22, 31 keine Wahrheit, — behauptet ihre Selbständigkeit und göttliche Abkunft. Sie wird von Gott dem Körper eingepflanzt und einmal in den auf ihren Empfang zubereiteten Organismus aufgenommen, verbreitet sie ihre Kräfte durch alle Glieder, gleich dem Feuer welches alle Theile des glühenden Eisens durchdringt. Doch hat sie ihren vornehmsten Sitz im Haupte und im Herzen.

*C. O. I, qu. 28.* In diesem Punkte tritt der altgriechische Spiritualismus auf's Neue in Kraft. Die Frage war psychologischen und kosmologischen Ursprungs, musste aber auch auf die Beurtheilung des Ethischen einwirken. Das ganze Universum offenbart den Abstand des Himmlischen und Irdischen; Beide haben zwar denselben Grund, werden aber durch ungleichartige Kräfte erhalten und genährt. Ein ähnlicher Gegensatz überträgt sich auf den Mikrokosmus und muss daher in der Fortpflanzung des Menschenlebens zur Darstellung kommen. Die traducianische Vorstellung hat in dieser Kirche niemals dauernden Beifall gefunden, weil sie der Grundansicht widersprach, dass in der Menschennatur zwei durchaus heterogene Principien zur Einheit verbunden seien. Dem Origenes gegenüber wurde behauptet, dass beide Theile gleichzeitig in's Dasein treten, jedes aber aus seiner eigenen Quelle. *Joh. Dam. l. c. II, cp. 12* (ὁ θεὸς) ἐκ γῆς μὲν τὸ σῶμα διαπλάσας, ψυχὴν δὲ λογικὴν καὶ νοερὰν διὰ τοῦ οἰκείου ἐμφυσήματος δοὺς αὐτῷ, welche Zweiheit denn auch für das Gesetz der Fortpflanzung stehen geblieben sei. Im Mittelalter ging bekanntlich der Creatianismus

auch auf die Mehrheit der lateinischen Scholastiker über. Man bemerke noch, dass in der obigen Stelle die Annahme der Seelenschöpfung in dem Sinne gefasst wird, dass sie allein die Fortdauer der Seelen nach dem Tode erweislich mache, welche Folgerung die Traducianer ungeachtet ihrer sinnlicheren Denkweise nicht zugaben. S. die Stellen in Nitzsch's Grundriss der D. G., der jedoch in Abrede stellt, dass mit der Erklärung des Johann v. Dam. der Traducianismus ausgeschlossen sei.

## § 58. Die göttliche Absicht bei der Sünde.

Zweitens entsteht die Frage, ob nicht durch die Sünde und deren Herrschaft der Zweck der Menschenbildung vereitelt worden. Wozu der Mensch, wenn er sofort aus seiner Bestimmung herausfiel und die ihm verliehene ebenbildliche Würde von sich warf? Allein aus diesem Umstande darf doch keineswegs auf Unwissenheit Gottes noch auf Täuschung seiner höchsten Absichten geschlossen werden. Denn Gott hat wie den Abfall des Satan, so die Untreue der Menschen vorwissend in den Rathschluss seiner Güte aufgenommen, und indem er die Freiheit Beider anerkannte, hatte er Mittel, um die satanische Gewalt, die sich der Menschheit bemächtigen wollte, desto siegreicher zu überwinden. Durch die Erlösung in Christus und die Segnungen des Himmelreichs ist der Mensch mit Beschämung des Teufels zu einer höheren Ehre erhoben worden, als welche er einst im Paradiese genossen hatte. Folglich war selbst die Sünde nicht stark genug, um das menschliche Leben von seinem Urquell für immer abwendig zu machen.

Demgemäss wird hervorgehoben, dass Gott auch die Sünder niemals habe der Verzweiflung überlassen wollen, daher sei seinem Strafurtheil schon ein Wort des Trostes eingeflochten worden. *(Gen. 3, 15)*.

*C. O. I, qu. 25.*, (*Metroph. p. 63*). Mit Bezug auf *Joh. Dam. II, cp. 27.* Fall und Erlösung, statt den Weltplan zu zerreissen, geben ihm nur einen tieferen Zusammenhang, und die creatürliche Freiheit des Menschen, nachdem sie zuerst dem Satan gehuldigt,

muss zuletzt zu dessen Besiegung und Sturz dienen. Solcher Erwägungen hat keine Confession entbehren wollen, sie drängen sich unwillkürlich auf, müssen jedoch bei verschiedenen Prämissen eine ungleiche Gestalt annehmen. Wichtig aber sind die Worte: *διὰ νὰ ἐξαγοράση (ὁ θεὸς) τὸν ἄνθρωπον καὶ νὰ τὸν ἀναβάση εἰς τὴν βασιλείαν του μὲ μεγαλητέρην δόξαν παρὰ ὁποῦ ἦτον εἰς τὸν παράδεισον διὰ αἰσχύνην τοῦ διαβόλου.* Denn in der altprotestantischen Doctrin wird streng genommen die Erlösung nur als Wiedererstattung des Verlorenen behandelt; dass sie zugleich eine erhöhende und vollendende Wirkung habe, dass das Gottesreich mehr leistet als das Paradies in sich trug und mit ihm verscherzt wurde, dass also eine durch Sünde und Freiheit vermittelte Heiligung erhabener sei als die ursprüngliche Unschuld, ist von der altprotestantischen Orthodoxie zwar ebenfalls angedeutet, — man denke an die *unio mystica,* welche nicht zum Stande der ursprünglichen Gerechtigkeit gehört, — aber nicht mit Entschiedenheit ausgesprochen worden. Wir begegnen daher hier einem interessanten Zuge, aus welchem die Absicht hervorleuchtet, mit der erlösenden Macht des Geistes auch eine vollendende zu verbinden, welche in der Ueberwindung des Bösen ihren höchsten Sieg feiert.

## § 59. Ergebniss.

Die dargestellte Sündenlehre pflegt als Semipelagianismus bezeichnet zu werden. Im Allgemeinen verdient sie auch diesen Namen; allein sie tritt unbefangener auf als der Semipelagianismus der lateinischen Schule, welcher sich künstlich in die Mitte zweier Extreme stellt, unbefangener als im Tridentinum. Ihr innerer Werth besteht theils in der Schonung der sittlichen Freiheit, theils in dem zum Grunde liegenden Begriff der Sünde, welche als Hemmung und Entfremdung vom Göttlichen gefasst und im engen Anschluss an das Seelenleben zumal aus dem Uebergewicht des Sinnlichen über das Geistige und Ideale erklärt wird. In beiden Beziehungen behauptet die griechische Ansicht ungeachtet ihrer traditionellen Starrheit in der christlichen Gedankenwelt eine bleibende Stelle, welche ihr auch innerhalb der neueren protestantischen Wissenschaft zuerkannt worden ist.

Hiermit ist natürlich nur der Gesammtsinn des obigen Lehrstücks, wie er namentlich aus den Erklärungen des Metrophanes hervorgeht, gemeint, nicht dessen Ausprägung im Einzelnen. Was von der Erbsünde gesagt ist, muss auf den Begriff der Sünde überhaupt angewendet werden. Soviel scheint gewiss, dass die neuere psychologisch begründete Sinnlichkeitstheorie mit der griechischen Ansicht grosse Verwandtschaft hat und sich als wissenschaftliche Veredlung derselben betrachten lässt. — Auf das Moment der Selbstheit in ihrem Uebergang zur Selbstsucht sind die griechischen Schriftsteller nicht genug eingegangen.

---

## IV. Die göttliche Leitung.

### § 60. Vorsicht und Verordnung.

Mit der zeitlichen und geschlechtlichen Entwickelung eröffnet sich der grosse Schauplatz des Menschenlebens als der mittlere Raum, der bis zur Erlösung reicht. Die creatürliche und sittliche Welt, obgleich durch die Sünde von Gott entfernt, bleibt doch der ununterbrochene Gegenstand seiner Wirksamkeit. Das allgemeine Band ist das der Vorsehung, welche auf Grosses und Geringes sich erstreckt, und von deren Umfang nichts ausgeschlossen werden darf (*Matth. 10, 29, Ps. 114, 15*). Doch ist nöthig, die Namen Vorsehung, Voraussicht und Vorherbestimmung begrifflich scharf zu scheiden. Die Vorsehung (*πρόνοια*) hat das Dasein der Dinge zur Voraussetzung, in der Voraussicht (*πρόγνωσις*) sind sie einfach als künftige, in der Vorherverordnung (*προορισμός*) zugleich als göttlich zu verursachende, folglich in einer teleologischen Richtung und Gestaltung gesetzt. Die letztere kann also nur auf das Gute bezogen werden, da es der wesenhaften Güte Gottes widersprechen würde, auch das Böse als determinirt zu denken. Die richtige innere Ordnung dieser Namen ist daher: Voraussicht, Vorherbestimmung und Vorsehung, was mit der Paulinischen Reihenfolge *Rom. 8, 29*

übereinstimmt. Mit der ersten werden die Dinge im weitesten Umfange Gott gegenständlich, durch die zweite empfangen sie Bestimmung und Ziel, mittelst der dritten werden sie demselben thatsächlich zugeführt. Aber nur in der Anwendung auf das sittlich qualificirte Menschenleben können und müssen diese Thätigkeiten gesondert werden; in Bezug auf die übrige vernunftlose Natur laufen sie in derselben allwaltenden Wirksamkeit zusammen.

*C. O. I, qu. 30.* Voraussicht und Vorherverordnung beziehen sich somit auf die ideale Präexistenz der Dinge im göttlichen Verstande, Vorsehung ist die thatsächliche, Gewusstes und Gewolltes zusammenfassende Verwaltung. Indem die Verordnung an zweiter Stelle hinzutritt und es dann der Vorsehung überlässt, mit ihrem besonderen Inhalt auch den anderen des göttlichen Wissens zu verknüpfen und beide gemeinsam zum Ziele zu führen, schliesst sie den unbedingten Determinismus von sich aus. Der Ueberschuss des Wissens, welcher in das Verordnen nicht eingeht, kann der Vorsehung nur als ein mitbestimmendes Element einverleibt werden, daher der nothwendige Mittelbegriff des Gestattens. Jn diesem Sinne sagt *Joh. Dam. II, cp. 29: τῆς δὲ προνοίας τὰ μὲν κατ᾽ εὐδοκίαν ἐστι, τὰ δὲ κατὰ συγχώρησιν.* Auch Cyrillus Lucaris bekennt die göttliche Vorsicht als Gegenstand des Glaubens, nicht der grübelnden Forschung cp. 5: *πιστεύομεν τὰ πάντα ὑπὸ τῆς τοῦ θεοῦ κυβερνᾶσθαι προνοίας, ἥντινα ἐκθειάζειν ἀλλ᾽ οὐκ ἐξετάζειν ὀφείλομεν ὑπὲρ τὴν ἡμετέραν οὖσαν κατάληψιν.* Die Widersacher aber hören in seinen Worten nur die Blasphemie einer Zurückführung des Schlechten und Dämonischen auf die Veranstaltung Gottes. *Syn. ap. Gias. p. 411. C. Dos. cp. 5.*

## § 61. Wesen der Vorsehung.

Alle Einwirkung Gottes auf die Welt ist somit durch sittliche Freiheit bedingt. Nur das Gute hängt einfach an dem Faden der göttlichen Determination und kommt unter einem Zusammentreffen des menschlichen Willens mit dem höchsten Rathschluss zur Ausführung. Das Schlechte, d. h. die Sünde, stammt aus seiner eigenen Quelle; das natürliche Uebel aber wie Schmerz, Krankheit, Zerstörung und Noth dient als

Strafmittel dem Guten und dem Heil und muss, weil es ausserhalb der menschlichen Willkür liegt, um so mehr der Vorsehung und Verordnung unterworfen werden.

*C. O. I, qu. 26.* Das mehrfach gebrauchte *συντρέχειν* und *συνδρομή* entspricht dem *concursus* der lateinischen Lehrsprache. Ob und in welchem Sinne es einen *concursus ad peccatum* gebe, wird nicht gesagt, wie denn überhaupt der Gegensatz des Bestimmens und Nichtbestimmens sehr allgemein hingestellt wird, so dass er die Einheit der göttlichen Verwaltung zu zerstören droht. Im Uebrigen jedoch haben wir hier eine populare Wiederholung der alten Theodicee, nach welcher Origenes alle deterministischen Stellen des A. T. aus dem pädagogischen Gesichtspunkt zu erklären sucht. Das sittliche Uebel hat durchaus keine Stelle innerhalb der höchsten Effectivität, das natürliche empfängt sie durch die hinzutretende Zweckbestimmung, welche es in ein Heil- und Antriebsmittel verwandelt. Davon gilt: *μὰ εἰς τὸν θεὸν δὲν εἶναι κακά· διατὶ ἔχουσι δύναμιν ἀγαθοῦ, ἐπειδὴ τιμωρῶντας ἡμᾶς μετ' αὐτὰ μᾶς παρακινᾷ εἰς τὸ ἀγαθόν.* Im Geschehen des Guten endlich fliessen die Fäden einer doppelten Ursachlichkeit unter Wahrung der creatürlichen Freiheit zusammen. *Joh. Dam. l. c. cp. 29: χρὴ δὲ εἰδέναι, ὡς πολλοί εἰσιν οἱ τρόποι τῆς τοῦ θεοῦ προνοίας καὶ μήτε λόγῳ ἑρμηνευσθῆναι μήτε νῷ καταληφθῆναι δυνάμενοι.* Dabei wird abermals vorausgesetzt, dass das Böse kein anderes Dasein hat als das der Sünde, d. h. des abnormen Freiheitsgebrauchs. Alle anderen Uebel sind im Verhältniss zu Gott keine solchen, da sie in die Förderung des Guten selber verflochten werden. Qu. 26. *κακὸν δὲ νόμιζε μόνον τὴν ἁμαρτίαν· ἐπειδὴ οὐδένα κυρίως κακὸν εὑρίσκεται εἰς τὸν κόσμον, μόνον ἡ ἁμαρτία, ἡ ὁποία εἶναι παράβασις τοῦ θείου νόμου καὶ τῆς θείας θελήσεως.*

---

# V. Die ökonomische Theologie.

## § 62. Die Sendung Christi.

Durch Lehre und Weissagung, durch Himmelszeichen und Heimsuchungen aller Art hat Gott das menschliche Geschlecht aus seiner Versunkenheit erheben wollen. Um es zu erlösen,

war zunächst die Zubereitung eines frommen Volkes und die Sammlung einer Kirche nöthig, welche durch Gesetz und Verheissung, Lohn und Strafe mit dem göttlichen Willen bekannt gemacht werden sollte. Das Gesetz, an sich keine drückende Last, scheiterte jedoch an der Trägheit und Widerspenstigkeit der Menschheit und konnte das Evangelium nur vorbereiten. Es bedurfte eines stärkeren Heilmittels, und da die Gottheit nicht unverhüllt den menschlichen Sinnen offenbar werden kann: so entsprach es am Meisten der göttlichen Weisheit und Liebe, durch die Sendung des Sohnes, d. h. durch Verbindung des Göttlichen mit der Menschennatur die Erlösung oder Erneuerung (*ἀνάπλασις*) zu stiften. Auf diese Weise war es möglich, dass derselbe Erlöser als Mensch unter Menschen wandelte und das Gesetz vorbildlich erfüllte, und als Logos die wahre Anbetung Gottes lehrte, das Gute gründete, durch den Geist die Jünger erleuchtete, zu Aposteln ausrüstete und sie zur Geringschätzung des Todes um der Wahrheit und Liebe willen, — in welchem Tode er selber freiwillig vorangegangen war, — befähigte.

Die allgemeinen Züge göttlicher Wirksamkeit und weltlicher Abhängigkeit und Freiheit sind dargelegt; auf diesem Hintergrunde soll sich nun unter dem Namen der ökonomischen Theologie die historische Offenbarungslehre erheben. *Genn. Conf. cp. 4. Metr. cp. II, p. 65—69.* Die Vorstellung, als ob die Sendung Christi auf absoluter Nothwendigkeit beruht habe, lehnt Metrophanes mit den Worten: *οὐκ ἠπόρει ὁ θεὸς ἄλλων τρόπων τοῦ σῶσαι ἡμᾶς, ἀλλ' οὗτος αὐτῷ ἄριστος ἔδοξε*, ausdrücklich ab. Nur Beweggründe der Menschwerdung als des wirksamsten und gotteswürdigsten Mittels zur Wiederherstellung des menschlichen Lebens lassen sich anführen, eine an sich seiende Nothwendigkeit bleibt unerweislich. Zwar hat die Anselmische Theorie selbst in die griechische Literatur versuchsweise Aufnahme gefunden, so bei Nicolaus von Methone, bei Cabasilas (s. m. Schrift S. 75 ff.), und sogar die *C. O.* nimmt I, qu. 47 einen solchen Anlauf, ohne jedoch die Spitze zu erreichen. Im Ganzen aber entsprach diese logisch-dialektische Beweisführung nicht dem Geiste jener Kirche. Denn wie der griechischen Frömmigkeit Alles daran gelegen war, die menschliche Willensfreiheit zu wahren: so wollte sie auch ähnlich wie die Scholastiker der jüngeren Schule den Rathschluss Gottes als

einen freien Beweis der Güte und Weisheit, nicht einen durch objectiv gültige Verhältnisse aufgenöthigten betrachten. Dieselbe Tendenz verräth sich bei *Joh. Dam. III, cp. 1.* Auch die älteren Darstellungen des Athanasius und Gregor von Nyssa bleiben dabei stehen, in der Thatsache der erlösenden Menschwerdung ein relativ Nothwendiges, also den herrlichsten Ausdruck göttlicher Intentionen oder die angemessenste Lösung der höchsten Liebesaufgabe nachzuweisen.

## § 63. Die Christologie im Allgemeinen.

Die Lehre von Christo wird in der Hauptschrift durchaus auf den zweiten Artikel des Nicänischen Symbols gebaut. Die Darstellung ist katechetisch aufzählend und erläuternd, nicht entwickelnd. Die symbolischen Ausdrücke werden biblisch begründet und in das Dogma von der persönlichen Einheit zweier Naturen und zweier Willen hineingezogen, doch ohne jene feineren Combinationen, wie sie sich schon bei Johannes von Damascus finden. Das Werk Christi erfährt nur eine gelegentliche, keine selbständige Erwägung; der gesammte Glaubensinhalt verlegt sich in die Thatsache der Menschwerdung und in die persönliche Beschaffenheit des Gottmenschen. Es ist das Sein und Dasein desselben, was alle Aufmerksamkeit auf sich lenkt. Die Lehre wird zur Beschreibung Christi. Zugleich aber zeigt sich das Bedürfniss, die Nebeninteressen und sogar die blossen Anhängsel der griechischen Frömmigkeit sofort mit der Hauptsache zu verschmelzen. Der Artikel von Christo soll zugleich den Mariendienst, die Kreuzesverehrung, ja die richtige Form der Kreuzschlagung umfassen und rechtfertigen. Indem sich dieser Unterricht für den biblischen und antiken ausgiebt, behält er ein höchst ungleichartiges Ansehen, weil er Bestandtheile der älteren und jüngeren Glaubensüberlieferung verbindet. Auch das Bekenntniss des Dositheus führt in gleichem Zusammenhange unmittelbar zur Heiligenverehrung.

Eine weit idealere gedankenmässige Auffassung liefert Gennadius, auch bei Metrophanes finden sich werthvolle Züge.

*Genn. C. 4. 5. Metroph. cp. II. C. O. I, qu. 32—68.* Cyrill hat das Nicänum nicht ausdrücklich aufgenommen, sondern schliesst sich cp. 7. 8 an das einfachere apostolische Bekenntniss, seine Erklärung wird von Dositheus mit Zusätzen *decr. 7. 8* wiederholt. Vergleichen wir die Stellung des Artikels von Christus in der Augsb. Conf. art. 3 mit der hier in der *C. O.* gegebenen: so zeigt sich der geistige Unterschied. In der letzteren zieht sich das Lehrstück durch zahlreiche Fragen hin und muss eine Menge fremdartiger Stoffe in sich aufnehmen. Dort ruht es einfach auf sich selbst, aber alle folgenden Artikel sollen den lebendigen und wirksamen Christus erkennen lassen.

## § 64. Die Prädicate des Erlösers.

Jesus Christus als der aus dem Wesen des Vaters Gezeugte, von gleicher Würde und Wesenheit mit diesem, ist nicht allein der Schöpfer der wirklichen Dinge sondern auch der Zeit und des Aeon, in welchen sie gestellt sind (Joh. 1, 10. 17, 5. Hebr. 1, 2). Mit dem Prädicat Eingeborener (Joh. 1, 14. 18) ist das physische Sohnverhältniss im Unterschiede von dem bloss thetischen und durch Gnade bewirkten (κατὰ χάριν καὶ θετικῶς), mit dem Licht aus Licht die übercreatürliche aus dem Urquell der Gottheit hervorgegangene Herrlichkeit und erleuchtende Kraft (Jes. 60, 19. Hebr. 1, 3. Joh. 8, 12) ausgedrückt. Der Name Jesus (Matth. 1, 21) gebührt ihm allein als dem Retter der Menschen. Der Name Christus, der Gesalbte, bezieht sich auf die dreifache Weihe und Geistesausrüstung Jesu (Luc. 4, 21). Denn drei Würden vereinigen sich in ihm, die eine des Hohenpriesters (Hebr. 5, 10. 9, 14), der sich selbst als fleckenloses Opfer Gott darbrachte, die zweite des Königs, Regierers und Lehrers im Gottesreich (Luc. 1, 32. Matth. 2, 2. Joh. 19, 19), die dritte des Propheten als des Verkündigers der Zukunft Joh. 1, 21. 25. Deut. 18, 18. Joh. 17, 26).

Der dem Nicänum beigelegte absolute Werth erlaubte keine andere Christologie als die auf dessen Wortlaut zu gründende. Zahlreiche ähnliche Auslegungen, z. B. *Sym. Thess. Opp. ed. Migne p. 751, Expositio div. symb.* waren vorangegangen. Die Anknüpfung

an die biblischen Namen und Prädicate entspricht dem katechetischen Verfahren. *C. O. I, qu. 32 sqq.* ἤγουν πῶς ὁ Ἰησοῦς Χριστὸς εἶναι ποιητὴς ὄχι μόνον τῶν πραγμάτων, ἀλλὰ καὶ αὐτοῦ τοῦ χρόνου καὶ τοῦ αἰῶνος, εἰς τὸν ὁποῖον τὰ ὄντα ἐγεννήκασι. In der Platonisirenden Kirchensprache bedeutet αἰών im Unterschiede von χρόνος zuweilen das der Ewigkeit Verwandte und der irdischen Zeit Vorangehende, den weiten Raum, in welchem die idealen Urbilder der Dinge ihre Wohnung haben. Vgl. *Zachar. Schol. Dial. p. 107 ed. Boisson. Joh. Dam. lib. II, cp. 1.*

φῶς ἐκ φωτός. *quaest. 36.* Die Idee des Lichts spielt in der griechischen Kosmologie und Theologie eine bedeutende Rolle. Das erstgeborene Licht ist die Urkraft, welche am ersten Schöpfungstage den Dingen Gestalt und Deutlichkeit verlieh und sich nachher in den einzelnen Himmelsleuchten fixirte. Das ewige und ungezeugte Licht aber ist nichts Anderes als Gott selber nach der erleuchtenden Richtung seines Wesens, aus welcher nach der Nicänischen Lehre der Logos durch Zeugung seinen Ursprung genommen, daher der Ausdruck im Symbol, vgl. z. B. *Basil. Magn. c. Eun. II, p. 262. 64. Garn.* In diesem Sinne unterscheidet die obige Stelle φῶς κτιστόν und ἄκτιστον. Auch die Mystik der Athosmönche im vierzehnten Jahrhundert knüpfte sich an die Vorstellung eines ungeschaffenen Lichts, womit aber nicht die Wesenheit Gottes, sondern eine einzelne Ausstrahlung und Energie gemeint war.

Bemerkenswerth ist endlich, dass qu. 34 aus der Salbung des Geistes, welche der Name Christus bezeichnet, eine dreifache Vollmacht und Wirksamkeit hergeleitet wird. Das alte Gesetz überträgt die Salbung auf Priester, Könige und Propheten, in Christus aber und seiner Ausrüstung ist diese dreifache Würde in eminenter Weise vereinigt; die erste folgt aus Jes. 61, 1. Luc. 4, 21. Hebr. 5, 10. 9, 14, die zweite aus Luc. 1, 32. Matth. 2, 2. Joh. 19, 9, die dritte aus Deut. 18, 18. Joh. 17, 26. Nach drei Richtungen also hat sich die Macht des Geistes an ihm offenbart, durch drei Hoheiten überragt er die Seinigen: κατὰ τρεῖς δὲ ὑπεροχὰς καὶ ἐξαίρετα μεγαλεῖα ὑπερέχει ὁ Χριστὸς τοὺς μετόχου στου. Für dieselbe Auffassung finden sich bekanntlich schon in der alten Theologie einige Belegstellen: *Eus. Demonstr. ev. IV, 15. c. Marc. I, cp. 1. 2. Cyr. Hieros. Cat. X, 14. XI, 1.* Die griechische Darstellung liefert also hier der protestantischen ein einfaches Seitenstück, doch wohl ohne Rücksicht auf jene und mit veränderter Ordnung; das Priesteramt steht voran, das königliche enthält den

geistigen und religiösen Herrscherberuf, in dem dritten prophetischen wird die Lehrthätigkeit und die Verkündigung zusammengefasst. Diesen Theilungen liegt die Voraussetzung zum Grunde, dass schon von der Thatsache der Menschwerdung als solcher eine heiligende und reinigende Kraft auf das Menschenleben übergegangen sei.

## § 65. Dogmatische Folgerungen.

Menschwerdung (*σάρκωσις, ἐνανθρώπησις*) ist nicht Wandelung noch örtliche Versetzung, sondern Einigung zweier ganzer und unvermischter Naturen und Willensrichtungen zur persönlichen Einheit. Das Product derselben ist die Eine Persönlichkeit oder Hypostase, in welcher das vollständige Menschenwesen nach Leib, Seele und Geist mit der Gottheit verbunden wurde (*καθ' ὑπόστασιν ἑνοῦται*), ohne Abzug von ihren beiderseits nothwendigen Eigenschaften. Daher blieben beide Naturen einander nicht fremd, sondern gelangten zum Austausch ihrer Eigenthümlichkeit (*τρόπος ἀντιδόσεως*). Die menschliche empfing einen persönlichen Antheil an den Hoheiten (*αὐχήματα*) der andern, so dass Schöpferkraft und Allmacht auch auf sie Bezug haben. Die göttliche, obwohl an sich unveränderlich und unleidentlich, unterzog sich doch zuständlich der Niedrigkeit des Fleisches und dem von dem ganzen Christus zu erduldenden Todesloos.

*C. O. qu. 38. πῶς οὔτε ἡ θεότης ἄλλαξεν εἰς τὴν ἀνθρωπότητα, μήτε ἡ ἀνθρωπότης εἰς τὴν θεότητα, μὰ κάθα μία φύσις ἔμεινε τελεία εἰς μίαν ὑπόστασιν μὲ ὅλα τὰ ἰδιώματα. Johann. Dam. II, cp. 2 sqq.* liegt hier als wichtigste dogmatische Auctorität zum Grunde. Die Confession bleibt noch bei den einfacheren Sätzen stehen; nur Metrophanes p. 69 ff. vertheidigt sie polemisch gegen Doketismus, gegen Nestorius und Apollinarius und schliesst aus der Einigung der Naturen, Willen und Wirkungsweisen ausdrücklich auf die gegenseitige Beilegung der Idiome: *ἑνωθεὶς οὖν τῇ ἀνθρωπίνῃ φύσει, ὁ τοῦ θεοῦ μονογενὴς υἱὸς ἡνώθη ὅλῳ τῷ ἀνθρώπῳ, ψυχῇ τε καὶ σώματι.* Er hält sich dabei an die Erklärung des Joh. Dam. cp. III, 3. 4. 17, dass so lange Göttliches und Menschliches für sich betrachtet werden, auch ihre Eigenschaften getrennt bleiben, nicht aber sobald die ganze Persönlichkeit als

eine einzige und wirkliche gedacht wird; denn dann entsteht die Nothwendigkeit, das von beiden Seiten aus Gefolgerte auf denselben hypostatischen Mittelpunkt zu übertragen. Daher Metroph. p. 70: *αὐτὴ δὲ ἡ θεότης τὰ ταπεινὰ τῆς σαρκὸς ἀνεδέξατο μεχρὶ προσηγορίας διὰ τὴν πρὸς τὴν ταπεινὴν σάρκα κοινωνίαν· κἀντεῦθεν τὸν κύριον τῆς δόξης ἐσταυρῶσθαί φαμεν καὶ τὸν θεὸν ὑβρισθῆναι ὑπὸ ἀσεβῶν. οὗτος δ' ἔστιν ὁ παρὰ τοῖς θεολόγοις λεγόμενος τρόπος ἀντιδόσεως.* Vielleicht nahm er diese Subtilität deshalb auf, um den protestantischen Lesern zu beweisen, dass die griechische Christologie an Feinheit nicht zurückstehe. Ein Berührungspunkt mit der orthodox Lutherischen Lehrform ist an dieser Stelle unstreitig gegeben. Die Annahme einer unpersönlichen Menschennatur Christi ist jedoch in den obigen Erklärungen nicht enthalten. Vgl. Nitzsch Grundriss der D. G. S. 317.

Auch der ältere Gennadius will dem Dogma gerecht werden, sucht es aber durch Anwendung der Logosidee und durch Vergleichung mit der Menschennatur sich zu erleichtern. Der Logos ist unendlich an Gegenwart und Kraft, er lebt im Weltall, in Gott, in Christus und stets in anderer Weise. Die Einigung der beiden Naturen ruht auf der Analogie des menschlichen Wesens selber. Wie Leib und Seele Einen Menschen bilden, ohne in einander überzufliessen, und wie auch im Menschen die niedrigere Richtung von der höheren ergriffen wird, nicht umgekehrt: so auch in der Persönlichkeit Christi Einheit und Unterschied. Die Gottheit des Logos hat die menschliche Natur angenommen und diese hat in jener Aneignung zugleich ihr eigenes Bestehen. *Genn. cp. 6.*

## § 66. Die Menschheit Christi.

Von diesem gottmenschlichen Christus ist die jungfräuliche Geburt, aber auch die volle Wirklichkeit des Leidens und der Kreuzigung zu bekennen. Die Wahrheit des Todes wird durch das Begräbniss bezeugt. Auch die Auferstehung und Himmelfahrt müssen ohne jeden phantastischen Nebensinn auf dieselbe wahrhaftige Leiblichkeit bezogen werden; Christus scheidet als Mensch von der Erde, woselbst er in sacramentlicher Gegenwart zurückbleibt. Allen diesen Acten liegt wie auch der Wiederkunft zum Gericht die gleiche Wahrheit der menschlichen Erscheinung zum Grunde. Doketische Meinungen

sind verwerflich. Dennoch bemerkt Metrophanes, dass die irdischen Schranken ihm nicht aus natürlicher Nothwendigkeit zugefallen, sondern er übernahm sie nach eigenem Gefallen, ohne von ihnen beherrscht zu werden, Hunger und Schlaf sowie das Leiden, durch welches auch die Schmerzen seiner künftigen Bekenner von jeder Schmach und Unehre befreit worden sind.

Von der Geburt handelt *C. O, I, qu. 38—41* mit Verwerfung jedes groben Doketismus. Der Logos kann nichts Fleischliches mitgebracht haben, folglich muss die menschliche Natur aus wirklicher Geburt ihr Dasein empfangen haben. Dass der Zeitpunkt der Conception qu. 38 abweichend von Joh. Dam. III, cp. 2 angegeben wird, erwähnt Kimmel in der Note zu p. 106. Uebrigens gilt von Kreuzigung und Tod dasselbe: *ἔπαθεν — κυρίως καὶ ἀληθῶς* (Luc. 23, 46), keine Trennung des Göttlichen vom Menschlichen. Der biblische Bericht über die Beisetzung und Bewachung des Grabes gilt als Beweis, dass weder der Tod noch die Auferstehung auf Täuschung beruhte. Der Körper des Auferstandenen ist mit dem des Geborenen und Gestorbenen der nämliche, *ἀνεστάθηκε μὲ τὸ ἴδιον σῶμα ὅπου ἐγεννήθη καὶ ἀπέθανε.*

Dem gegenüber wird die Realität des menschlichen Lebens Christi wieder geschwächt durch die Bemerkung, dass alles Leidentliche nur in frei beherrschender Hingebung an den Lebenszweck von ihm übernommen sei: *Metr. p. 71: θέλων γὰρ ἐπείνησεν, ὅμοιον ἐκοπίασεν, ὕπνωσε — ἔπαθεν ἑκών.* Indessen klingen auch darin nur ältere Gedanken nach. Nach Joh. Dam. III, cp. 20 soll in der irdischen Lebensführung Christi durchaus nichts Gezwungenes angenommen werden. Hunger und Durst, Anstrengung und Schmerz, Trauer und Kampf und Ermüdung, Alles sind an sich Naturäusserungen; Christus aber hat sie zwar nicht aus blosser Herablassung und um den falschen Schein zu vermeiden, wie einst Clemens gesagt, aber doch freiwillig über sich genommen, weil er das Natürliche anerkennen wollte, ohne sich dadurch bestimmt zu wissen.* Eine natürliche Wahrheit sollte in seiner Handlungsweise mit einem übernatürlichen Princip verbunden sein: *οὐδὲν γὰρ ἠναγκασμένον ἐπ᾽ αὐτοῦ θεωρεῖται ἀλλὰ πάντα ἑκόυσια· θέλων γὰρ ἐπείνησε, θέλων ἐδειλίασε, θέλων ἀπέθανεν.* Es braucht nicht gesagt zu werden, dass dieses vollständige, aber schlechthin zwanglose Eingehen auf alle naturgemässen Zustände und Verrichtungen keineswegs hinreicht, um die menschliche Wirklichkeit des Lebens Christi sicherzustellen. Die Vorstellung selber bietet den

Faden, an welchen die altprotestantische Lehre vom doppelten Gehorsam anknüpft; durch diese wird das Dogma nach jener Richtung abgeschlossen, aber auch der Kritik zugeführt. Man könnte auch an dieser Stelle einen Einfluss protestantischer Lectüre auf Metrophanes vermuthen; indessen bleibt dieser doch stets mit den älteren Anschauungen seiner eigenen Kirche in Verbindung. Er behauptet die volle Freiheit, mit welcher Christus das irdische Menschenloos als solches auf sich genommen, aber er wendet sie nur auf die Naturbedingungen an, nicht auf das Gesetz und dessen rechtliche Verbindlichkeit.

## § 67. Christi Werk als Opfer.

In solcher Vollendung hat Christus unter den Menschen gelebt als Bote wie als Vollbringer des göttlichen Rathschlusses. Im Tode hat er als Priester und Opfer das Werk einer erlösenden und versöhnenden Mittlerschaft ausgeführt. Leiden und Tod sind mit völliger Freiheit übernommen, ohne Mitleidenschaft des Göttlichen als solchen, aber auch ohne Ablösung und Isolirung des Menschlichen. Diese seine Aufopferung hat rettend gewirkt, fruchtbarer als der Tod aller andern Menschen. Als der Sündlose hat Christus das durch die Sünden Anderer verschuldete Strafleiden zweckvoll auf sich genommen (Joh. 1, 29. 10, 18), er hat sich selber aus Liebe als Sühne dargebracht (1. Tim. 2, 6. Eph. 5, 2), und indem er in eine vorhandene Feindschaft friedenstiftend eintrat (Röm. 5, 8. Col. 1, 20. 2, 14), sollten durch ihn auch die Sünder als gottgefällig dargestellt werden.

Der Tod selber ist durch menschliche Verurtheilung herbeigeführt worden. Juden und Lateiner waren seine Richter, nicht die Hellenen, denn diese sind kurz vor seinem Leiden verehrungsvoll an ihn herangetreten, und er hat eine Verherrlichung des Menschensohnes darin erblickt, dass die Griechen vom falschen Götterdienst ablassend ihn als Retter aufsuchten (Joh. 13, 31).

In religiöser Einfachheit und Wahrheit erklärt Gennadius: das Leben Christi im Fleisch war ein Leben des allerhei-

ligsten Menschen, die Kraft seiner Weisheit und Werke war Gotteskraft. Frucht und Wirkung sind in der Mittheilung der göttlichen Güte und Gnade zu suchen, denn aus der Tugend der Geschöpfe wird die Hoheit Gottes am Meisten erkannt. Die freie Aufopferung diente vielen und grossen Zwecken, besonders um die Macht des Todes in der Welt zu überwinden.

Erwähnung verdienen die schönen Worte der *C. Genn. cp. 5*: *καὶ ἡ μὲν ζωὴ τοῦ Χριστοῦ ἐν τῇ σαρκὶ αὐτοῦ ἦν ζωὴ ἀνθρώπου ὑπεραγίου, ἡ δὲ δύναμις τῆς σοφίας καὶ τῶν ἔργων αὐτοῦ ἦν θεοῦ δύναμις.* Aller Zweck der Offenbarung kommt auf Selbstmittheilung der göttlichen Güte hinaus, und je grösser die Spende, desto mehr wird der Geber verherrlicht: *διότι ἐκ τῆς ἀρετῆς τῶν κτισμάτων τὸ ὕψος τοῦ θεοῦ φανεροῦται.* — Ueber den Versöhnungstod äussert sich die *C. O. 44—47.* Der Standpunkt ist abermals nur der biblisch positive; scharfe Beweise, dass es so habe geschehen müssen, scholastische Vergleichungen zwischen dem Werthe der Sühne und der Grösse der menschlichen Sünde und der göttlichen Schuldforderung fehlen gänzlich. Zu einer genauen Fassung des genugthuenden Verdienstes, sei es nun als eines Aequivalents für die Summe der Verschuldungen oder als einer überfliessenden Leistung kommt es nicht; um so mehr bemüht sich der Lehrer, die historische Wahrheit des Todes und der Bestattung zu constatiren. Das Opfer wirkt dadurch befreiend, dass es den gesetzlichen Verband zwischen Sünde und Verdammniss mit einem schuldlosen Leiden durchbricht, aber eben dieses muss aus freier liebevoller Hingebung an die Brüder hervorgegangen sein. Die Annahme, dass die Gottheit selber an dem Schmerz der Kreuzigung und des Endes Theil genommen haben sollte, wird streng zurückgewiesen, wenn auch mit dem Vorbehalt, dass die persönliche Einheit auch in diesem Zeitpunkt ungelöst blieb.

Wenn es qu. 46 heisst: *πῶς ὁ θάνατος τοῦ Χριστοῦ νὰ ἦτον μὲ διαφορώτερον τρόπον παρὰ ὅπου ἦτον τῶν ἄλλων ὅλων ἀνθρώπων*: so sind diese Worte schwerlich dahin zu verstehen, dass durch diesen Einen Tod die Summe aller übrigen Todeswerthe aufgewogen werden soll, sondern sie wollen denselben nur über jedes andere einzelne Todesopfer erheben.

Von grosser Wichtigkeit ist, dass Metrophanes p. 72 die Hellenen, seine Landsleute (*ὁμόφυλοι*), von der Mitschuld an der über den Herrn verhängten Schmach freispricht. Nur Juden und Römer haben den Heiland der Kreuzigung überliefert, die Griechen sind unschuldig an seinem Blut. Aus Joh. 12, 20—23. 13, 31 wird ge-

schlossen, dass Christus in der glaubensvollen Annäherung der Hellenen ein Zeichen des Sieges seiner Sache ausdrücklich anerkennt. Er habe sagen wollen: *τῶν Ἑλλήνων οὖν προσερχομένων μοι ἐδοξάσθην.* In dieser Aeusserung verräth sich das nationalkirchliche Selbstgefühl des späteren Griechenthums, welches ausgehend von der alten Erinnerung, dass die Hellenen die ersten Empfänger des Evangeliums gewesen und um deren willen die Juden haben zurückstehen müssen, im Laufe der Zeit zu einer stolzen Erhebung über den herrischen und untreu gewordenen Latinismus und Romanismus erstarkte. Der erste Vertreter dieses traditionellen Stammesbewusstseins ist Photius. Für ihn ist alles Griechische echt und ehrwürdig, Sprache und Wissenschaft, Glaube und Sitte. Aber auch Metrophanes hebt es mit offenbarer Absicht hervor, dass mit den vorantretenden Hellenen sich schon das Heidenthum selber für die Herrlichkeit Christi entschieden habe.

## § 68. Die Höllenfahrt.

Zwischen Tod und Auferstehung liegt das dunkle Stadium der Höllenfahrt. Wo verweilte die Seele Christi nach dem Ausscheiden aus dem gekreuzigten Leibe? Zahlreiche kirchliche Hymnen bezeugen den Glauben, dass seine Seele mit der Gottheit verbunden in den Hades hinabgestiegen, um mit dem reuigen Schächer am Kreuz auch die Seelen der frommen Vorväter der Unterwelt zu entreissen und dem Orte der Seligkeit zuzuführen. Als Belegstellen dienen Ps. 16, 10. Act. 13, 35. Eph. 4, 9. Rom. 10, 7. Petr. 3, 18. 19, auf Grund derselben hat die katholische Kirche angenommen, dass der Leib Christi während dieser Trennung von der Seele der Verwesung nicht unterworfen gewesen, und dass die Seele vermöge ihrer Schuldlosigkeit und Seligkeit von den Schmerzen des Hades frei geblieben. Die Herabkunft selber ist örtlich (*τοπικὴ κατάβασις*) zu verstehen, ihren Zweck aber sollte sie theils in dem Triumph über den Satan, theils und besonders in der Erlösung derer finden, welche nur der Kenntniss des Evangeliums und seines Trostes bedurften, um von den Banden einer angeerbten Schuld befreit und des Heils theilhaftig zu werden.

Folglich hat Christus auch in dieser Region lebendig gemacht und als Erstgeborner von den Todten gewirkt.

Im Allgemeinen erscheint hiernach Christi Verdienst im Licht eines mit Lehre und Geistesherrschaft verbundenen mittlerischen Versöhnungswerks, und es kommt ferner darauf an, dessen Segnungen durch Glauben und Thun und unter der höchsten Verwaltung auf die heilsbedürftige Menschheit übertragen zu denken. *C. O. qu. 49. Metroph. p. 73—76.* Die sehr bestimmte Erwähnung der Höllenfahrt deutet auf ein religiös-kirchliches Interesse, welches schon die alte Kirche an dieser bildlichen Vorstellung gefunden hat. Auch die Deutung der Sache schliesst sich an die der alten Lehrer an. Zahlreiche Stellen wurden benutzt, um das Erlösungswerk auch auf die Vergangenheit anzuwenden. Als Held und Sieger, nicht als Diener, ist Christus unter den Entschlafenen erschienen, um Allen Rettung zu bringen; so nach Clemens und Origenes. Den Abgeschiedenen sollte das Licht der Gerechtigkeit aufgehen, den Einen zum Heil, den Andern zum Zeugniss ihres Ungehorsams (Joh. Dam. III, 28. 29). Der Act soll also, — das wird dem Glauben zugemuthet, — örtlich und doch nur als Seelen- und Geistesact verstanden werden! Aber während die *C. O.* den Zweck dieser Niederfahrt auf die „heiligen Vorväter“ d. h. die Patriarchen bezieht, denkt vielmehr Metrophanes an die verstorbenen Frommen überhaupt, welche schon einen Glauben in sich tragen und nur der ererbten Sünde und Schuld wegen in Banden erhalten werden. Dieses ist die freiere griechische, jenes die beschränktere lateinische Ansicht, die bei Augustin vorliegt und welche also auf den Verfasser der *C. O.* nicht ohne Einfluss gewesen. Metrophanes folgt dem Joh. Dam. l. c. cp. 28. 29, wie aus seiner Erklärung von Ps. 16, 10. Apg. 13, 35 und der Unterscheidung von *φθορά* und *διαφθορά* erhellt. Unter dem Verweslichen kann Zweierlei verstanden werden, theils der natürliche Zustand, welcher, um fortzudauern, der Nahrungsmittel bedarf, theils die wirkliche Auflösung und der Rückfall in die Elemente. Nur von dem letzteren, nicht von der natürlichen Beschaffenheit darf Christus ausgeschlossen werden, weil sein Leib sonst ein Scheinleib gewesen wäre, er war nur frei von der *διαφθορά*, nicht von der *φθορά*. Erst der Auferstandene erhebt sich durchaus über das natürliche Bedürfniss, er geniesst nur *οἰκονομικῶς* Speise und Trank. Dagegen ist nach Metr. p. 77 das Sitzen zur Rechten Gottes eine Anschauung, welche gar keine leibliche Beschränkung mehr gestattet.

Die Deutung der Höllenfahrt trifft dem religiösen Sinn und

Zweck nach wesentlich mit der des *Cat. Rom.* zusammen: *At Christus dominus descendit, non ut aliquid pateretur, verum ut sanctos et justos homines ex misera illius custodiae molestia liberaret eisque passionis suae fructum impertiret (I, 6. 5)*, und eben so mit der Lutherischen, steht aber weit ab von der reformirten, nach welcher diese Herabkunft nur den tiefsten Punkt der Erniedrigung und die völlige Hingebung an die Leiden des Strafgerichts metaphorisch und ohne örtlichen Vorgang ausdrücken soll. — Liturgische Stellen, auf welche sich die *C. O.* beruft, finden sich im *Euchol. ed. Goar* z. B. p. 434. Vgl. Nitzsch, Grundriss der Dogmengeschichte, S. 397.

## § 69. Die Würde der Maria.

An der Christuslehre hängt zugleich die Verehrung der Maria und des Kreuzes. Maria ist die immer jungfräuliche aber wirkliche Mutter Jesu, nicht der blosse Kanal seiner Geburt. Sie wird Gegenstand verehrender Anrufung und Huldigung, weil sie gewürdigt wurde, das Mysterium der Menschwerdung in's Leben zu führen. Aber eben als *θεοτόκος* oder *μήτηρ θεοῦ* muss sie ausserordentlichen Antheil an der göttlichen Gnade genossen haben, und deshalb wird sie von der rechtgläubigen Kirche über alles Creatürliche, über Cherubim und Seraphim erhoben und als stehend zur Rechten des Sohnes (Ps. 45, 9) um ihre wirksame Fürbitte angefleht. Ihr Lob ist über das der Heiligen erhaben, allein mehr als fürbittender Art ist ihr Einfluss nicht, noch darf sie selbst von dem Makel der Erbsünde freigesprochen werden. Die liturgischen Anrufungen ruhen auf dem englischen Gruss und der Anrede der Elisabeth (Luc. 1, 42) und sind als kirchliche Ergänzungen der biblischen Zeugnisse anzusehen.

*C. O. I, 40: διὰ τὴν πάναγνον παρθένον τὴν θεοτόκον, Μαρίαν, τὴν ὁποῖαν ἔστωντας καὶ νὰ ἀξιωθῇ νὰ πληρώσῃ τόσον μυστήριον, ἔχουσι χρέος ὅλοι οἱ ὀρθόδοξοι, νὰ τὴν δοξάζουσι πρέπουμενα καὶ νὰ τὴν εὐλαβοῦνται ὡς μητέρα τοῦ κυρίου — ἢ μᾶλλον εἰπεῖν ὡς θεοτόκον. Metr. p. 64. 69. 121, 162. 176—79. Syn. Hieros. p. 354. Dos. p. 438.* Die Anfänge der Marienverehrung, deren frühzeitige phantastische Steigerung durch Gedichte, Gebete, Legenden und apokryphische Erzählungen,

deren Zusammenhang mit dem christologischen Streit und mit dem Heiligen- und Bilderdienst brauchen hier nicht erörtert zu werden. Schon Johann von Damascus gefällt sich in den Ausschweifungen eines theoretischen Aberglaubens; er schliesst die Maria von den natürlichen Schmerzen der Geburt aus und erhebt sie zur Königin des Himmels sowie zur höchsten Mittlerin des Gebets. Seine Beweisführungen sind dogmatisch auf das Eine Prädicat *θεοτόκος* gebaut. In unseren Bekenntnissen heisst sie nicht allein *ἀμόλυντος, πάναγνος, ἁγία,* sondern nach *C. O. qu. 39 καὶ ὕστερα ἀπὸ τὴν σύλληψιν ἔμεινε παρθένος καὶ εἰς αὐτὸν τὸν τόκον*, daher *ἀεὶ παρθένος*, womit die Annahme nachgeborner Geschwister ausgeschlossen wird. Ihre Verehrung ruht abermals darauf, dass sie *θεοτόκος* ist, also auf der Naturseite des Mysteriums, daher ausdrückliche Verwerfung des Nestorianismus wie auch jeder visionären und unwirklichen Geburt. Schon darum weil sie vom h. Geiste als Organ der Menschwerdung erwählt wurde, erhebt sie sich über jede andere creatürliche Stellung, ohne jedoch ihr Menchenwesen abzulegen. Ihre Würde ist eine e m p f a n g e n e und d i e n e n d e, ihre Stellung unselbständig, ihre Wirksamkeit lediglich fürbittend und hülfeleistend. In der *C. O.* wird die Maria in überschwenglichen Ausdrücken gefeiert, die Frage nach der Sündlichkeit bleibt unberührt. Gründlicher und. vorsichtiger verfährt Metrophanes, um mit Rücksicht auf den neueren Kirchenstreit den reineren Lehrcharakter seiner Kirche zu wahren. Nur Einer ist der Erlöser, von der Maria, die selber nach Luc. 1, 46 des göttlichen Beistandes bedurfte, darf keine eigene erlösende Kraft abgeleitet werden. Auch muss sie selbst natürlich und wie andere Menschen empfangen sein, weil sie sonst einer weihenden und reinigenden Kraft des h. Geistes (Luc. 1, 35) nicht bedurft hätte. Sie stand folglich selber im Verbande der Erbsünde, nur die Freiheit von der eigenen Thatsünde haben wir ihr, die gewürdigt wurde den Heiland zu gebären und die eben dadurch zu einer einzigen Stellung unter den Creaturen gelangte, als ausserordentliches Gnadengeschenk beigelegt zu denken. *Metroph. p. 179: κἀντεῦθεν λέγομεν αὐτὴν ἁμαρτίας ἰδίας μηδαμῶς πεποιηκυῖαν, ὡς παρὰ θεοῦ τοιοῦτον δῶρον λαβοῦσαν· ὡς δὲ μητέρα θεοῦ ὑπάρξασαν τιμιωτέραν καὶ ἐνδοξοτέραν καὶ ἁγιωτέραν αὐτὴν φρονοῦμεν πάσης ὁρωμένης τε καὶ ἀοράτου κτίσεως.* Einen Rechtsanspruch vor Gott besitzt die Maria sowenig wie irgend ein Geschöpf; aber ihr Naturverhältniss zu Christus und die mit diesem verbundene Zuversicht und Freiheit (*παρρησία*, gleichsam das Petitionsrecht) macht sie zur wirksamsten Fürsprecherin.

Vergleichen wir die beiden Abtheilungen des Katholicismus:

so ist die griechische ähnlich wie in der Versinnlichung des sacramentlichen Leibes, so auch in der überschwenglichen Huldigung der h. Jungfrau vorangegangen, später aber auch hinter der abendländischen zurückgeblieben. Schon die Stellung des Artikels beweist, dass die Anrufung der Mutter Jesu immer nur als Folgerung, Anhang oder Hülfsmittel des Glaubens an Christus hingestellt wurde; zu ihm und zu Gott selber soll durch diese Mittlerin die betende und hülfesuchende Sehnsucht emporgetragen werden. In der abendländischen Frömmigkeit dagegen tritt die Maria selbständiger auf, die Andacht verweilt länger und mehr im uneigennützigen Genusse bei ihrem Bilde und schmückt es mit allen Zügen, sei es inniger und rührender, sei es ehrfurchtgebietender Weiblichkeit aus. Hier gleicht die Maria nicht allein einer stets bereiten und vielversprechenden Hülfskraft, sie ist nicht lediglich die Fürsprecherin oder Mitregentin, sie ist zugleich das Vorbild und die lauterste Zierde ihres Geschlechts, daher der reichere Gemüthsinhalt, welchen die abendländischen Völker mit ihrer Romantik in diesen Zweig des Cultus legten. Die Mariengebete des griechischen Euchologiums, vgl. z. B. bei Goar S. 642, haben einen sehr eintönigen Klang, weil sie immer nur bei demselben Verlangen nach Beistand und Hülfe stehen bleiben. Der Satz des Paschasius Radbertus: *virgo fuit ante partum, virgo in partu, virgo mansit et post partum,* drückt den Consensus beider Ueberlieferungen aus, aber die noch weitergehenden Consequenzen lateinischer Mönche wurden auf der andern Seite nicht gezogen, wie es auch zu keiner Behauptung oder Feier der unbefleckten Empfängniss gekommen ist. Die Geburt der Maria wird seit dem 8. Jahrhundert wie in der Römischen Kirche am 8. September gefeiert. Andere Marienfeste sind das der Verkündigung (ἡμέρα ἀσπασμοῦ) am 25. März, seit dem 7. Jahrhundert entstanden, das der Begegnung (ὑπάντησις τοῦ κυρίου, nicht Reinigung) am 2. Februar, von Cedrenus auf Kaiser Justin I. zurückgeführt und später auf das Abendland verpflanzt, das der Einführung in den Tempel (εἴσοδος, *praesentatio)* am 21. November, nach Einigen schon seit dem 8. Jahrhundert aufgekommen und weit später erst in der lateinischen Kirche üblich, das der Entschlafung (κοίμησις, *dormitio, assumtio, ascensio,* nicht Himmelfahrt) am 15. August, welche Feier zuerst durch den Kaiser Mauritius angeordnet sein soll. Ein Fest der Heimsuchung (*visitationis M.)* kennt die griechische Kirche nicht. S. Muralt, Lexidion, S. 24, den Artikel Maria in Herzogs Encykl. und übrigens Hase's Polemik, 3. Aufl. S. 317 ff.

## § 70. Das Kreuz.

Der Versöhnungstod Christi erweckt das Bild des **Kreuzes** (σημεῖον τοῦ τιμίου σταυροῦ), in welchem einst der Apostel den einzigen Gegenstand seines Rühmens fand (Gal. 6, 14. 1. Cor. 1, 18). Die Rede vom Heil macht zugleich dessen äusseres Abzeichen verehrungswerth. Das Kreuz ist das Zeichen des Sieges Christi, ihm muss daher eine wundervolle Kraft, das Gottwidrige und Dämonische zu bannen, einwohnen. Der Satan selber, des Zweckes und der Wirkung des Opfers Christi eingedenk, flieht bei seinem Anblick. Nicht unsere Personen allein, auch äussere Dinge, Speisen, Getränke, Gefässe werden dadurch vor äusserer Ansteckung geschützt. Daher die Pflicht, die Anrufung Christi, die Andacht überhaupt so wie auch tägliche Verrichtungen, Geschäfte und Zeitabschnitte mit dem Kreuzeszeichen zu begleiten.

Der Werth der Kreuzesverehrung wird *C. O I, qu. 50. 51.* mit feierlichem Ernste behauptet und durch die Citate wie *Cyr. Hieros. cat. XIII.* bekräftigt. Die Erinnerung an die Helena und die Sage von ihrem Verdienst waren unvergessen; auch berief man sich gern auf *Bas. M. De spir. s. cp. 27* und *Constitt. ap. VIII, 12,* woselbst die Heilighaltung jenes Zeichens zu den apostolischen Ueberlieferungen gezählt wird. Vor Zeiten war das Kreuz selbst von den Bilderfeinden geschont, die Bogomilen aber waren als Kreuzesverächter verfolgt worden. Metrophanes schweigt, weil er entweder den griechischen Aberglauben nicht theilt oder doch nicht vollständig enthüllen will. Der Uebergang von der religiös symbolischen zu der sinnlich-superstitiösen Ansicht wird aber schon durch die gewöhnliche Bedeutung eines „Zeichens“ erleichtert, denn wo ein σημεῖον ist, darf nach der sacramentlichen Analogie auch die δύναμις τοῦ σημείου nicht fehlen. Die Besiegung der dämonischen Gewalten ist wesentlicher Bestandtheil der Erlösung, folglich muss diese Wirksamkeit von Christus auch auf das Heilszeichen übergehen, in welchem Leiden und Sieg, Schmach und Triumph zugleich dargestellt sind. — Das Euchologium führt p. 447. 88 eine mit der Aufrichtung und Einsegnung des hölzernen Altarkreuzes (σταυροπήγιον) zu verbindende Liturgie auf, in welcher gefleht wird, dass von diesem ζωοποιὸν καὶ ἄχραντον ξύλον eine weihende Kraft auf den Ort selbst und dessen Besucher ausströmen möge. Daran knüpfen sich die Feste der Kreuzauffindung

und Kreuzerhöhung, welche auch in die lateinische Kirche Eingang gefunden haben. S. Alt, Der christl. Cultus, S. 183.

Die unterscheidende griechische Form der Kreuzschlagung, nach welcher unter begleitender Anrufung der Trinität die drei grösseren Finger der rechten Hand zuerst auf die Stirn, dann auf die Brust und demnächst auf die rechte und linke Schulter gelegt werden, — wird l. c. qu. 51 ausdrücklich vorgeschrieben. Muralt, Lexidion, S. 51.

---

# VI. Die Ausführung und Aneignung des Heils.

## § 71. Vorbemerkung.

Die letzten Abschnitte, besonders der Artikel von Christus, bezeichnen den Standpunkt der griechischen Confession als den einer stehen gebliebenen Orthodoxie, welche nicht den höchsten Grad dogmatischer Schärfe und Feinheit erreichen will, aber auch auf weitere Untersuchung und Entwickelung verzichtet. Das Dogma greift zu der biblischen Rede zurück und wird zugleich hier und da von Ansätzen kirchlicher Speculation umgeben und gestützt, seine Bestandtheile sind nicht abgeklärt, aber zum Stehen gekommen.

Dagegen lenkt die Frage nach der Ausführung und Aneignung des Heils auf den Schauplatz der protestantischen Bewegung zurück. Die griechische Kirche hat in ihrem Inneren keine dem Augustinismus ähnliche Streitigkeit erlebt; von einzelnen Regungen abgesehen verharrt sie auf dem Boden eines religiösen und ethischen Indeterminismus und Synergismus, für welchen Erwählung und Vorherbestimmung immer nur eine bedingte Wahrheit haben. Jetzt behandelt sie das Lehrstück ganz aus ihrem Geiste heraus, nicht ohne Geschicklichkeit und Scharfsinn und stets mit Berufung auf die Grundgedanken von der Güte Gottes und der Freiheit der Menschen. Das zwischen eintretende Bekenntniss des Cyrillus Lucaris giebt ihren Erklärungen eine

apologetische Zähigkeit, aber auch einen bittern polemischen Beisatz. Das Folgende macht daher die geistige Eigenheit dieser Lehrweise vollständig offenbar; die Prädestination wird in griechischem, die Rechtfertigung im allgemeineren altkatholischen Sinne vorgetragen.

Die obigen Sätze von der Vorsicht und Verordnung § 60 und 61 müssen an dieser Stelle wieder aufgenommen werden. In den ersten Jahrhunderten wird die Christenheit von gemeinsamen Gedanken beherrscht, und ihre Ueberzeugung findet Ruhe und Festigkeit, indem sie dabei beharrt, dass die Welt eine relative Selbständigkeit und Selbstbewegung besitze, denn sonst könnte sie ihren Urquell nicht verloren haben. Die Vorstellung der Sünde und des Abfalls schien unerträglich, wenn derselbe nicht aus der Voraussetzung der sich selbst bestimmenden Creatur gedacht werden sollte. Die Schuld lastet auf der Menschheit, aber es muss auch wirklich ihre eigene Schuld, nicht die des Schöpfers sein; dieser hat sie aus seinen Armen entlassen, um sie dann durch Christus wieder in seine Gemeinschaft zurückzuziehen. Von mancherlei Spuren anderer Denkart abgesehen folgen auch die lateinischen Schriftsteller dieser Anschauung, erst Augustin führt sie auf einen neuen Weg. Durch sein System werden zwar die Vorstellungen des Sündenfalles und seiner Folgen sehr verschärft, aber sie kommen nicht mehr lediglich auf Rechnung des Menschen, denn es stellt sich ihnen die gesteigerte Anerkennung göttlicher Causalität zur Seite. Schatten und Licht und alle sittlichen Gegensätze bleiben in ihrer Wahrheit, allein sie werden doch zusammt der Freiheit aufgenommen in den Bereich einer allbestimmenden Gottesmacht, die auch Erwählung und Nichterwählung in sich trägt. Gott und Welt handeln nicht aufeinander, sondern zugleich in einander. Diese Wendung in's Deterministische ist jedoch in das Innere der griechischen Frömmigkeit nicht eingedrungen. Die griechische Theologie fuhr fort in der Verwaltung der ihr anvertrauten begrifflichen Verhältnisse. Indem die Lehrer alle biblischen Namen, auch die der Erwählung und Vorherbestimmung schonten, machten sie sich zur Aufgabe, das beiderseitige Interesse an der endlichen und unendlichen, menschlichen und göttlichen Ursachlichkeit fortzuführen, abzuwägen und zu vereinbaren. Nicht Oben allein und nicht Unten allein, sondern in der Mitte, wo die Fäden eines zwiefach angelegten Gewebes zusammenlaufen, sollen die Räthsel des christlichen und wie des vorchristlichen Lebens ihre Lösung finden.

## § 72. Vorherbestimmung.

Dass das durch Christus vollbrachte Erlösungswerk seine Bestimmung erfüllt und von den Empfängern im Glauben und Handeln angeeignet wird, kann nicht ohne Zuthun Gottes und des h. Geistes geschehen; der Ausgang stellt sich von selber unter die Theilnahme des göttlichen Wissens und Wirkens. Es fragt sich aber, in welcher inneren Abfolge diese göttliche Mitwirkung auf den Erfolg oder dessen Vereitelung, d. h. auf den Gegensatz der Erwählten und Nichterwählten bezogen werden soll.

Nach Röm. 8, 29 bilden, wie oben bemerkt, Vorherwissen, Vorherbestimmen, Berufen, Rechtfertigen, Verherrlichen eine geschlossene Reihenfolge, deren Richtigkeit widerspruchslos gewahrt werden muss. An der Spitze steht das allgemeinste Verhältniss des Vorherwissens, auf ihm, welches an sich keine hervorbringende Kraft haben kann, muss die Verordnung mit ihrem bestimmenden und beschränkenden Willen beruhen und von ihm bedingt werden. Das ganze Problem kann daher nur im Sinne eines *κατὰ πρόγνωσιν προορισμός* gelöst werden. Denn wollte man umgekehrt die Vorherbestimmung voranstellen: so müssten deren gegensätzliche Entscheidungen als unmittelbare Ausflüsse des höchsten Decrets gedacht werden, — eine offenbare Antastung der ethischen Wesenheit Gottes. Andrerseits darf die göttliche Prädestination nicht geradehin von der Willkür derer, die als Unwürdige oder Würdige gewusst werden, abhängig sein, weil sonst der Gnadencharakter des christlichen Heils aufgehoben würde. Daraus erwächst die Schwierigkeit. Dem Menschen ist ein natürliches Licht zur Unterscheidung des Guten und Bösen für immer und unaustilgbar eingeflösst; anfänglich besass er zugleich die Kraft, durch eigene Erkenntniss und Freiheit des Willens (*θέλημα ἐλεύθερον*) das göttliche Licht selbständig zu ergreifen und festzuhalten. Die letztere ist durch die Sünde verloren, jenes aber noch vorhanden, und schon das Naturlicht setzt den Einzelnen in den Stand, theils den sittlichen Gegensatz in seiner

Wahrheit anzuerkennen, wie es die alten Philosophen Isocrates, Plato, Aristoteles gethan, theils aber auch das Gute und Vernünftige dem thierischen Triebe vorzuziehen. Wer darnach selbstthätig trachtet, ist, — wenn auch nur aus Vernunftgründen, nicht um Gotteswillen, — ein richtiger Darsteller des Naturlichts. Solche aber werden schon im göttlichen Wissen als die Bereitwilligen gesetzt, wir halten sie auch für die Empfänger der zuvor bereiteten Erwählung, und diese hört darum nicht auf eine gnädige zu sein, weil sie eine sittlich-vernünftige Geneigtheit auf menschlicher Seite zur Voraussetzung hat. Der erwählende Rathschluss wendet sich an die Wollenden, ἵνα μὴ λυμήνηται τὸ αὐτεξούσιον ἡμῶν.

Die griechische Theologie hatte niemals die Absicht, den Namen und die Vorstellung des προορισμός überhaupt zu beseitigen, sie hat sie gelten lassen, aber auch seit Clemens und Origenes immer in dieselben Schranken gestellt. Der Absolutismus der Erwählung blieb für sie ein unheimlicher und unvollziehbarer Gedanke. Johann von Damascus beginnt seinen Abschnitt II, 30 mit den Worten: χρὴ γινώσκειν, ὡς πάντα μὲν προγινώσκει ὁ θεὸς, οὐ πάντα δὲ προορίζει, weil das προορίζειν die creatürliche Selbstbestimmung nicht aufheben darf. Der allgemeine Satz, dass das Gute von Gott komme, soll sein Recht behaupten, allein der Schöpfer kann, was er als sittliches Vermögen und Empfänglichkeit selbst in den Menschen gelegt, bei der Anerbietung des christlichen Heils nicht umstossen; diese Darreichung, die mit Recht Gnade heisst, muss folglich die Form einer anknüpfenden, nicht einer nöthigenden Wirksamkeit annehmen. Wohl giebt es ein göttliches Wollen, das die Beseligung Aller zum Ziele hat, aber es ist nur der unmittelbare Ausdruck der höchsten Güte; der ausführende Rathschluss dagegen muss die Bedingung in sich aufnehmen, welche potenziell ein Bestandtheil der sittlichen Schöpfung ist, thatsächlich jedoch nicht überall stattfindet, — die Bedingung der Bereitwilligkeit. Jenes ist das θέλημα προηγούμενον, dieses das ἑπόμενον, ganz entsprechend der lateinischen Ueterscheidung von *voluntas antecedens* und *consequens*. Dies Alles ist Folge eines Gottesbegriffs, welcher vom Wesen zum Wollen fortschreitet und zugleich eines Freiheitsbegriffs, welcher das sittliche Vermögen, wohin es auch führen möge, zum Selbstzweck erhebt. In gleicher Weise äussert sich Jeremias *Acta W. p. 113*,

und unsere Symbolstellen bleiben auf derselben Linie. Im Wissen ist alles Künftige gesetzt, mit dem Verordnen tritt eine qualitative Entscheidung und Unterscheidung, eine Differenz der Arten und Richtungen in Kraft, welche unmöglich einseitig verursacht sein kann. Die Vorherbestimmung ist eine Verfügung über die Arten des Geschehens und seiner Ziele, freilich mit dem Zusatz, dass nur die Art des Gottgemässen, nicht des Entgegengesetzten von Oben her determinirt sein kann. Daher *C. O. p. 96*: ὁ δὲ κατὰ πρόγνωσιν προορισμὸς εἶναι διορισμὸς τῶν εἰδῶν, ἤγουν διορίζει καὶ τί μέλλει νὰ γένῃ, μὰ μόνον τὸ καλὸν καὶ ὄχι τὸ κακόν. Wie aber soll nun diese generelle Vorherverfügung ferner auf die Individuen übertragen werden? Darauf antwortet Metrophanes p. 79 sqq. nach den vorhin mitgetheilten Gesichtspunkten. Erwählte haben wir nicht darum anzunehmen, weil sie als solche von Gott gewusst und verordnet werden, — das sei ferne, denn sonst müsste dasselbe Causalverhältniss auch auf die Verlorenen angewendet werden, und dann hätten πρόγνωσις und προορισμός gleichen Umfang und gleiche Kraft, — sondern weil sie selber eine Beziehung zu dem erwählenden Wohlgefallen Gottes mitbringen. Es sind also diejenigen, welche obwohl des göttlichen Lichtes verlustig, doch von den Mitteln der sittlichen Vernunft treulich Gebrauch gemacht haben oder zu machen verheissen (ἡ κατὰ λόγον χρῆσις τοῦ φυσικοῦ φωτός) und in dieser verhältnissmässigen Würdigkeit der göttlichen Anschauung vorschweben. Nicht Sündlose sind damit gemeint, sondern Wohlgesinnte und dem Gewissen als dem guten Dämon des Plato Zugängliche; in ihnen ist die sittlich-persönliche Vorstufe der Erwählung gegeben im Unterschiede von Anderen, denen, weil sie im eigenen Besitze nicht treu erfunden, auch das Fremde und Neue nicht anvertraut werden kann (Luc. 16, 12). Auch bei dieser Erklärung, fügt Metrophanes hinzu, muss die oberste Ursache der ihnen beschiedenen christlichen Geistesverleihung in Gott gesucht werden, — denn das χάριτι ἐστὲ σεσωσμένοι soll ja nicht verloren gehen, — die zweite und unentbehrliche aber liegt in ihrer eigenen Selbstthätigkeit. Ein allgemeiner Heilswille ist demnach mit einer factisch beschränkten Erwählung vereinbar. Die Ansicht selber berührt sich allerdings mit der Lutherischen, ohne sie zu decken und ohne auch der Tridentinischen völlig gleichzustehen. Die altlutherische Lehre beschränkt die vorchristliche Freiheit auf Widerstandsfähigkeit, hier wird sie unumwunden als Vermögen der Willfährigkeit und des Entgegenkommens gedacht; bei den Helmstädter Theologen aber konnte Metrophanes immerhin mit seiner Meinung Anklang finden.

## § 73. Die Antithese des Cyrillus.

In schneidendem Gegensatz zu dieser Deutung befindet sich das kurze Calvinische Bekenntniss des Cyrill. Schon vor der Weltschöpfung hat der grundgute Gott die von ihm Ausersehenen zur Herrlichkeit vorher verordnet, ohne Rücksicht auf ihre Werke und ohne einen anderen Beweggrund als den des erbarmenden Wohlgefallens. Und ebenso sind die Verworfenen schon vor der Gründung der Dinge diesem Loose zugefallen. Fragt man für diese Verwerfung nach dem absoluten Bestimmungsgrund: so wird man auf den göttlichen Willen unzweifelhaft zurückgeführt; fragt man aber nach dem geordneten Gesetz und der Richtschnur, deren sich die Vorsicht bei der Weltregierung bedient: so liegt sie in der Gerechtigkeit. Denn Gott ist barmherzig und gerecht.

*Cyr. Conf. cp. 3*, woselbst dieser Artikel nach alleiniger Voranstellung des Schriftprincips und des Gottesbegriffs das innere Band der ganzen Heilsentwickelung bezeichnen soll. Die Fassung der Prädestinationsidee ist einfach aber scharf und dualistisch, ungefähr wie *Conf. Belg. cp. 16.* Dem lateinischen *beneplacitum* entspricht hier die *εὐδοκία*, mit der *αὐθεντεία καὶ κυριότης* meint Cyrill die Calvinische *voluntas*, mit den *νόμοι τῆς εὐταξίας* das *praeceptum.* Jenes ist das Verborgene, dieses das Offenbare, beide Gründe sollen in der Verwerfung der Nichterwählten Befriedigung finden. Die göttliche Willensthätigkeit spaltet sich nach zwei Hälften und Eigenschaften, die praktischen Schwierigkeiten dieser Vorstellung bleiben unbeachtet. Dennoch ist Cyrill kein Supralapsarier, denn er bezieht die Vorherbestimmung auf die als thatsächlich gedachten Sünder, nicht auf die Sünde selber und deren Eintritt, daher die Bemerkung cp. 4: *κακοῦ τὸν θεὸν μηδαμῶς εἶναι δημιουργόν.* Und ebenso, wenn gesagt wird, dass das christliche Heil den Erwählten aus Gnaden und ohne Rücksicht auf ihre Werke zu Theil werde: so ist damit immer noch kein Absehen von ihrer sittlichen Beschaffenheit, Gesinnung und Freiheit behauptet.

## § 74. Verwerfung des Determinismus.

Gerade in diesem Punkt wird daher Cyrill's Bekenntniss als Durchbrechung der reinen Lehrüberlieferung verstanden

daher die harte Zurückweisung der Synoden von Constantinopel und Jerusalem. Es ist gottlos und lästerlich, das Schicksal der Verworfenen einfach und schlechtweg aus der absoluten Verfügung Gottes herzuleiten. Allerdings stammen Erwählung und Nichterwählung nach Recht und Wahrheit von Ewigkeit her, aber ein allgemeiner einheitlicher Liebeswille geht ihnen voran. Eine vorbereitende Gnade wird Allen dargeboten, aber je nachdem sie von den Einen auf Grund ihrer Freiheit mit Neigung und Bereitwilligkeit empfangen wird und erleuchtend in ihnen wirkt, von den Andern aber mit Widerstreben verschmäht, führt sie auf der einen Seite zu einer Wirklichkeit der Erwählung, die auf der andern ausbleiben muss. Der Rathschluss Gottes wird also erst dadurch ein gegensätzlicher, dass er ein entgegengesetztes Verhalten der Menschen zu seiner Ausführung als mitbestimmende Ursache in sich aufnimmt.

*Synod. ap. Gias. p. 409.* ἐν δὲ τῷ τρίτῳ τὸν θεὸν ὑποτίθησιν ἀδικώτατον τυραννικῇ χρώμενον ἐξουσίᾳ. *Dos. Conf. decr. 3, p. 428,* woselbst die Aufstellung des Cyrill der ärgsten Blasphemie gleichgestellt wird. „Fern sei es von uns, so zu glauben und zu denken, so lange wir unserer selbst mächtig sind; die aber also lehren, belegen wir mit dem ewigen Fluch und halten sie für schlimmer als alle Ungläubigen.“ Die Erwiderung des Dositheus bezeichnet den Standpunkt des herrschenden griechischen Synergismus. Er unterscheidet daher eine προκαταρκτική und ἰδικὴ χάρις, vorbereitende und eigentliche oder mittheilende Gnade. Die erstere gleicht einem Licht in der Finsterniss, und die sich von ihr anziehen lassen, werden dadurch auch der andern zugeführt und unter deren kräftigem Beistande für die Liebe Gottes erschlossen und zu Allem tüchtig gemacht, was den Inhalt der Erwählung ausmacht: ἥτις συνεργοῦσα καὶ ἐνδυναμοῦσα καὶ ἐμμόνους πρὸς τὴν τοῦ θεοῦ ἀγάπην, ταὐτὸν εἰπεῖν, πρὸς ἃ θεὸς θέλει ἐργάζεσθαι ἀγαθὰ — ἀποτελοῦσα δικαιοῖ καὶ προωρισμένους ποιεῖ. Mit der Vorherbestimmung ist ebenso wohl ein in den menschlichen Subjecten und von ihnen aus sich entwickelnder Zustand wie eine göttliche Intention gemeint; der subjective Grund aber, welcher die Erwählung dem Einzelnen zuwendet, wird als richtiger Gebrauch der Freiheit, nicht als vorhergesehener Glaube gedacht. Vgl. *Acta W. p. 367:* ἑνὸς δὲ καὶ μόνου χρήζομεν, τῆς παρὰ θεοῦ δηλαδὴ βοη-

θείας, ἵνα τὸ ἀγαθὸν κατορθώσωμεν καὶ σωθῶμεν, ἧς χωρὶς οὐδὲν ἀνύσαι ἰσχύομεν.

## § 75. Kritik und ältere Erklärungen.

Eine Annäherung der Standpunkte war damals ebenso wenig zu erwarten wie eine weite Verbreitung der Cyrillischen Lehre. So kurz wie diese hingestellt worden, konnte die Mehrzahl bei gänzlicher Unbekanntschaft mit der protestantischen Literatur nicht anders als sie einfach zurückweisen, wenn sie nicht in ihrem Denksystem erschüttert werden wollte. Desto schwerer trifft sie der moralische Vorwurf einer wilden Verdammungslust. Die ganze Controverse versetzt uns auf den Boden des gleichnamigen protestantisch-confessionellen Lehrstreits, der aber tiefer und gründlicher geführt wurde. Denn die Gegner Cyrill's werfen gar nicht die Frage auf, wie sich eine bloss bestimmende Ursache zu der hervorbringenden verhalte, und ebenso ob und wie die menschliche Freiheit als Medium in die göttliche Verordnung eintreten könne. Feinere Erwägungen werden ausgeschlossen. Die griechische Lehre hat ihre allgemeine Wichtigkeit darin, dass ihr zufolge Gott und Mensch als relativ selbständige Bewegungen einander gegenüberstehen; in der Richtung des Guten und der Beseligung können und müssen sie zusammengehen, in der entgegengesetzten gehört der Mensch nur sich selbst und seiner eigenen Causalität an.

Zum Beweise jedoch, dass dasselbe Problem auch feinere Untersuchungen auf diesem Boden erfahren hatte, beziehen wir uns noch auf die Verhandlungen des 15. Jahrhunderts, als bedingte und unbedingte Deterministen einander entgegenstanden und auch griechische Schriftsteller sich in die Discussion mischten. Dem Gennadius Scholarius, dem Vertreter eines eklektischen kirchlichen Aristotelismus, werden mehrere Schriften über das genannte Thema beigelegt. Wirklich suchte derselbe mit Gründlichkeit auf die Idee der Prädestination einzugehen. Ursachlich, sagte er, muss sich Gott zu allem Endlichen verhalten, im höheren Sinne aber zu dem vernünftigen und sittlichen Theile der Schöpfung, welcher nicht im blossen Sein und Dasein, sondern in der Bewegung nach einem bestimmten Ziele des Guten

und Ewigen seine Bestimmung hat. Im Verhältniss zum Menschenleben erst erhebt sich die Vorsehung zu ihrer höchsten Wahrheit. Der Mensch ist ihr Gegenstand, die Erreichung der Seligkeit und Gottgemeinschaft ihr Zweck. Daraus folgt aber auch die Nothwendigkeit einer Verordnung und Vorherbestimmung, welche ohne Zwangsmittel herbeiführen will, dass der Mensch zu dem, was ihm Natur und Vernunft verliehen, auch das Andere erlange, was erst durch Werden und Bewegung gewonnen werden soll. Das Ziel ist gegeben, nicht minder die Wege, Mittel und Kräfte; Tugend führt wieder zur Tugend, eine Schlechtigkeit treibt zur andern. Sofern also die Prädestination einen bestimmten und bestimmenden Charakter hat und das Wesen des göttlichen Rathschlusses unmittelbar wiedergiebt, ist sie in dem sittlichen Gesetz, welches den Antheil am Göttlichen bedingt, schon niedergelegt. Verordnung oder Vorherverordnung ist daher ein sittlich-religiöser, nicht ein fatalistischer Name; nicht die nackte Nöthigung soll er ausdrücken, sondern den wahren durch Gesetz und Evangelium vermittelten Verband mit Gott, wie derselbe auf der göttlichen Verfügung ruht. Die zur Seligkeit Gelangenden sind daher auch die wahrhaft Prädestinirten, weil an ihnen der Zweck der höchsten Veranstaltung offenbar wird. Zwar entziehen sich Viele diesem Heil, aber sie treten damit aus dem Bereich des Geordneten oder Bestimmten heraus, verfallen in's Ungewisse, in den Mangel und die Verwirrung und gehören nur der Kehrseite der göttlichen Verwaltung an. Indessen dürfen auch sie nicht in einem unausgesprochenen Verhältniss zum göttlichen Willen gedacht werden. Zwei Wege sind gegeben, unter sie vertheilen sich die einzelnen Loose, welche zwar innerhalb der göttlichen Anschauung vorzeitlich fixirt sind, sich aber doch in ungleicher Weise verwirklichen müssen. Selbstbestimmung und Selbstthätigkeit können nirgends fehlen. Alle entwickeln sich in einer selbsterwählten Richtung des Wandels, weil der Antrieb zum Handeln stets ungehindert aus dem eigenen Gemüth hervorgeht. Die Einen aber, indem sie willensgemäss dem Guten nachtrachten, stehen ebendarum zugleich unter dem Einfluss eines heilsamen Beistandes und förderlicher Anregungen, selbst fortschreitend werden sie geführt und getrieben. Andere sind nicht als die Offenen und Empfänglichen vorgesehen, sie bleiben ausserhalb dieser Oekonomie und die Gnade weicht von ihnen zurück. — Man sieht, worauf der Schriftsteller hinaus will, ist schliesslich auch nur ein *κατὰ πρόγνωσιν προορισμός*. Das Mittelglied des Vorauswissens bleibt stehen, und ebenso der Concursus als Anziehung verwandter Kräfte und Wirkungen. Aber der Gegenstand

wird doch allseitiger und wissenschaftlicher erörtert. Die Lösung des Problems geht dahin, dass in der Vorherbestimmung ein sachlich Unbedingtes mit dem persönlich Bedingten, ein an sich Gültiges mit dessen Anwendung auf die menschliche und historische Entwickelung verbunden sein soll. Nur so behauptet die Idee ihre allgemeine Wahrheit, während sie doch mit der sittlichen Weltordnung ausgeglichen, mit den thatsächlichen Gegensätzen des Lebens und der Freiheit verknüpft und von dem Gepräge einer zwangsmässigen Willkür befreit wird. Vgl. *Gennadii de divina providentia et praedestinatione tract. ex edit. Thorlacii, Havn. 1825,* wieder abgedruckt in Gennadius und Pletho, II, S. 117. Als entschiedenster Gegner alles Determinismus war gleichzeitig Marcus Eugenicus aufgetreten in der Schrift: *De imbecillitate hominis,* s. Illgen's Ztschr. f. hist. Th., XV, Neue Folge, H. 4. S. 46.

## § 76. Rechtfertigung und Glaube.

Eine ebenso bedeutende Antithese ergiebt sich im folgenden Artikel. Das Heil wird vom Menschen weder selbständig gefunden noch ihm aufgenöthigt, es wird vielmehr als ein Dargebotenes ergriffen. Dem göttlichen Anregen und Zuführen entspricht auf Seiten des Menschen ein Act selbstthätiger Aneignung. Glaube und Werke sind die Mittel wie auch die Kennzeichen alles Christenthums. Daher der Hauptsatz, dass ohne Glauben Niemand gerettet wird; dieser aber besteht in der gewissesten Ueberzeugung von Gott und den göttlichen Dingen, welche durch die Liebe oder, was dasselbe besagt, durch Befolgung der göttlichen Gebote sich bethätigend uns Gott wohlgefällig macht und vor ihm rechtfertigt (Gal. 5, 6. Hebr. 11, 1).

Näher betrachtet wird unter dem Glauben nur das zweifellose Annehmen und Festhalten des geoffenbarten Wissens also der gesammten Heilsökonomie verstanden. Er heisst die Christus gemässe Philosophie, welcher jedoch eine Praxis zur Seite stehen muss. Er ist daher nur ein Inhalt, dessen vorschriftsmässige Aneignung von Jedem gefordert wird, der Gott gefallen will. Die πίστις ὀρθοτάτη geht ohne Weiteres in die πίστις ὀρθόδοξος über, sie wird ein bestimmt

umschriebener und kirchlich vorgezeichneter Artikelglaube, zumal Trinitätsglaube. So gefasst kann sie eigentlich nur Bedingung, nicht Mittel zur Erlangung eines neuen Verhältnisses zu Gott sein; denn dass mit dem Glauben ein verändertes sittliches Bewusstsein verbunden sei oder neue Kräfte geweckt werden, wird nicht gesagt, wenigstens nicht anschaulich gemacht, der Glaube ist eben nur ein annehmender und zustimmender, der sich intellectuell mit dem geheimnissvollen Inhalt der Offenbarung in Einklang gesetzt hat. Diese Uebereinstimmung entsteht durchaus auf lehrhaftem Wege, der Glaubende acceptirt den Gehalt der dogmatischen Ueberlieferung, und damit er dabei nicht sich selbst überlassen sei, wird er auf den erleuchtenden und anleitenden Beistand des Geistes verwiesen.

Auf die Frage nach der πίστις δικαιωτική wird im Allgemeinen wenig Antwort gegeben. Das alte Symbol führte nicht darauf hin, da in ihm der Heilszweck der Sendung Christi nur in den einfachen Worten: τὸν δι᾽ ἡμᾶς τοὺς ἀνθρώπους καὶ διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν κατελθόντα, ausgesprochen ist. Handelt es sich in der Rechtfertigung um Vergebung der Sünden: so darf diese nach kirchlichen Grundsätzen immer erst auf Grundlage eines bussfertigen Gehorsams, nicht der blossen Sündenerkenntniss erfolgen. Nur der Eifrige, der seine Besserung bezeugt, wird von Gott begnadigt und gerechtfertigt; für diese thätliche Veränderung bietet aber der Glaube für sich allein noch keine Bürgschaft. Er ist nur die grundlegende Bedingung, die erste unentbehrliche Hälfte der an den Heilsbedürftigen zu richtenden Anforderung. Und hiermit ist denn schon gesagt, dass unter dem Glauben wesentlich die Aufnahme des Lehrinhalts in das Denken und Wissen oder die intellectuelle Seite des christlichen Standpunkts verstanden werden soll; er ist die ὑπόληψις περὶ θεοῦ καὶ τῶν θείων. Schon die *Acta Würt. p. 60. 61. 64* definiren in diesem Sinne. Die *C. O. I, qu. 2—4* erklärt einfach nach Hebr. 11, 1. Rom. 10, 10 und fasst zuerst die allgemeine religiöse Bestimmung des Glaubens in's Auge. Man muss Gott kennen und als Richter anerkennen, wenn man mit ihm verbunden sein will: χωρὶς πίστιν ἀδύνατον εὐαρεστῆσαι θεῷ (*credentes vera esse quae divinitus revelata et promissa sunt, Trident. VI, cp. 6.*). Die folgenden Worte: πιστεῦσαι γὰρ δεῖ τὸν προσερχόμενον τῷ θεῷ, ὅτι ἔστι καὶ τοῖς ἐκζητοῦσι

*αὐτὸν μισθαποδότης γίνεται,* deuten allerdings auf eine mit diesem Gottesglauben zu verbindende subjective und sittliche Bewegung. Hier wäre also Gelegenheit gewesen, tiefer in das Wesen des Gegenstandes einzudringen und in die rein scientifische Richtung des Glaubens den ethischen Zug eintreten zu lassen, allein dieses Moment bleibt liegen. Kaum ist der Glaube genannt: so empfängt er schon die Attribute katholisch und orthodox und wird auf den Umfang der Satzung verwiesen, die er sich als allein gültige Gestalt seines Inhalts anzueignen hat. Ganz ebenso erscheint er im Dekalog als erstes Gebot *C. O. III, qu. 51* und hat seine zwölf Artikel I, 5 im Gefolge. Eine vollständige Definition liefert *C. Dos. decr. 19: πιστεύομεν μηδένα σώζεσθαι ἄνευ πίστεως· καλοῦμεν δὲ πίστιν τὴν οὖσαν ἐν ἡμῖν ὀρθοτάτην ὑπόληψιν περὶ θεοῦ καὶ τῶν θείων, ἥτις ἐνεργουμένη διὰ τῆς ἀγάπης, ταὐτὸν εἰπεῖν, δία τῶν θείων ἐντολῶν δικαιοῦ ἡμᾶς παρὰ Χριστοῦ, καὶ ταύτης ἄνευ τῷ θεῷ εὐαρεστῆσαι ἀδύνατον.*

## § 77. Die guten Werke.

Das zweite Mittel der Rechtfertigung ist Befolgung des höchsten Willens oder der göttlichen Gebote, also Hervorbringung guter Werke; durch diese wird auch das thätige Leben dem empfangenen Glauben und seiner Regel nachgebildet. Dabei liegt die Ansicht zum Grunde, dass, wie der Mensch aus Wissen und Thun besteht, er auch nach beiden Richtungen dem Maassstabe der göttlichen Gerechtigkeit entsprechen muss. Die Werkthätigkeit ist um so mehr zu fordern, je leichter der Glaube sie schuldig bleibt, das wäre aber nur ein Leib ohne belebende Seele, ein Baum ohne Frucht. Daher die Warnung vor dem todten Glauben und die einstimmige Berufung auf Jac. 2, 21—26 (1. Tim. 1, 19. 3, 9. Joh. 14, 21). Durch die Werke wird das Heil nicht eigentlich verdient, aber doch als ein Gnadenlohn erlangt und zugleich die Wirksamkeit des Glaubens dargethan. Unter Rechtfertigung wird hiernach das Besserwerden oder die Gerechtmachung mittelst des Glaubens und der Werke verstanden, jedoch mit dem Vorbehalt, dass sie nicht bloss auf menschlichem Wege, sondern unter dem Beistand der Gnade und des

h. Geistes erfolgt. Der Eintritt der Heiligung und christlichen Tugend ist damit gegeben.

Die Kirche stellt sich unter den Grundsatz einer durch Glauben und Werke zu erwerbenden Rechtfertigung. Beide Factoren sind gleich nothwendig, stehen aber lose neben einander, ohne innerlich verbunden zu werden. Doch deuten einige Stellen auf ein Mittelglied der Hoffnung. Es ist hoffendes Vertrauen, was die Heilslehre erwecken soll; hoffend auf die in dem Werk Christi offenbarte Gnade wird daher der Gläubige den von Gott anbefohlenen Weg auch seinerseits wirklich einschlagen, um durch Ausübung guter Werke der Sündenvergebung und der Gerechtigkeit theilhaftig zu werden.

Die von *Dos. decr. 3 p. 445* aufgestellte Formel: *τὴν οὖσαν ἐν ἡμῖν πίστιν διὰ τῶν ἔργων δικαιοῦν ἡμᾶς παρὰ Χριστοῦ,* kann nur so viel bedeuten: der durch Christus und sein Erlösungswerk in uns hervorgerufene Glaube macht uns mittelst der Werke gerecht oder verleiht eine Gerechtigkeit, welche die Sündenvergebung schon in sich schliesst und mit ihr endigt. Verglichen mit der strengen Deduction des Tridentinums lauten diese Aussprüche nur ungenau, aber sie geben der Rechtfertigung doch den Sinn einer wirklichen und zuständlichen Veränderung, welche als *translatio in statum gratiae* auch mit der Erneuerung und Heiligung zusammentrifft. Ein Verdienst in der Erlangung des neuen Standes wird anerkannt, aber nur soweit das Princip der Gnadenverleihung es offen lässt, in den Grenzen des Synergismus. Das Gesetz fordert Glauben und Gehorsam, Gnade und Geist helfen zur Ausführung. Auch die Vorstellung der *gratia infusa* wird angedeutet z. B. p. 203: *ἀπὸ θεοῦ ἔμπνευσιν καὶ φωτισμόν.* Um anzuerkennen, dass in diesem Process menschliche Kräfte mit den von Oben empfangenen sich begegnen und zusammenwirken, hielt man sich gern an das Wort des Basilius: *οὐδὲ ἡ ἄνωθεν χάρις ἐπὶ τὸν μὴ σπουδάζοντα παραγίνοιτ᾽ ἄν, ἀλλ᾽ ἑκάτερα συγκεκρᾶσθαι προσήκει, σπουδήν τε ἀνθρωπίνην καὶ τὴν διὰ τῆς πίστεως ἄνωθεν καθικνουμένην συμμαχίαν εἰς τελείωσιν ἀρετῆς* (*Acta W. p. 64.*).

Das Dringen auf Werkthätigkeit als zweites Medium der Rechtfertigung ist ernst und aufrichtig gemeint; statt menschliche Schwäche vorzuschützen, soll Jeder das Gute nach Kräften ausüben, und in der Liebe hat er des Gesetzes Erfüllung, vgl. *C. O. I, 2. II, 63. Syn. Hier. p. 333. 352. 413. 260: τὰ ἀγαθὰ ἔργα ἤτουν ἡ Χριστιανικὴ ἀρετὴ εἶναι ἕνας καρπὸς, ὁποῦ γεννᾶται ἀπὸ*

*τὴν πίστιν ὡς ἀπὸ ἀγαθὸν δένδρον. — τὰ ἀγαθὰ ἔργα εἶναι ἡ πλήρωσις τῶν ἐντολῶν τοῦ Θεοῦ, τὰς ὁποίας τελειώνει τινὰς προθύμως μὲ τὴν θείαν βοήθειαν καὶ συνδρομὴν τῆς ἀνθρωπίνης διανοίας μὲ τὴν ἰδίαν του θέλησιν.* Auch ist Metrophanes p. 98 darauf bedacht, statt der werkheiligen Motive die sittlichen hervorzuheben; dem Erwählten sind die Werke nöthig zur Fruchtbarmachung des Glaubens, zur Verherrlichung Gottes, zur Abwendung zeitlicher Strafen, zur Sicherung des seligen Lebens.

Wenn Glaube und Werke hiernach als die beiden Factoren der Rechtfertigung sich unvermittelt neben einander befinden: so hat Hofmann S. 161. 62 seiner Symbolik mit Recht darauf aufmerksam gemacht, dass in der Hoffnung (*ἐλπίς*) ein Bindemittel liegen soll, und er beruft sich dabei auf Stellen wie *C. O. II, qu. 1. 2.* Aus dem Glauben erwächst ein hoffendes Vertrauen, und dieses treibt wieder zum Handeln unter der Erwägung, dass die vorgeschriebenen Werke vor Gott eine gnadenvolle Annahme zu gewärtigen haben. Eine Vorstellung dieser Art scheint wirklich den Verfassern vor Augen zu stehen, und es wird weiter unten erhellen, dass in der griechischen Frömmigkeit der Name Hoffnung unterscheidend und bedeutungsvoll hervortritt. Aber für unsern Zweck wird derselbe wenig oder gar nicht benutzt, und gerade wo von der Rechtfertigung ausdrücklich die Rede ist wie *C. Dos. decr. 13,* geschieht der Hoffnung keine Erwähnung. Das Moment wird mitgedacht, aber nicht entwickelt; einer geistigeren und mehr organischen Anschauung stand, was die beiden Hauptbekenntnisse betrifft, der Umstand im Wege, dass man sich gewöhnt hatte, den Glauben ganz lehrhaft und die Lehre gesetzlich zu verstehen.

## § 78. Der Glaube nach Cyrill.

Diesem katholischen Lehrsatz steht bei Cyrill ein protestantischer zur Seite. Der in Christo rechtfertigende Glaube ist es allein, welchen das Leben und der Tod des Herrn erzeugt, den das Evangelium verkündigt und ohne welchen Niemand Gott gefällt. Durch ihn, nicht aus den Werken wird der Mensch gerechtfertigt. Damit ist das Bezügliche oder Gegenständliche des Glaubens gemeint (*τὸ τῆς πίστεως ἀναφορικόν*), nämlich die Gerechtigkeit Christi, welche der Glaube gleich einer Hand ergreift und zur Erlösung sich zueignet. Die Werke dürfen darum nicht vernachlässigt wer-

den, sie dienen nothwendig als Mittel zur Bezeugung des Glaubens und Bestätigung unseres Berufs, reichen aber nicht aus, um vor dem Gerichte zu bestehen und das Heil aus Gründen der Würdigkeit zu verdienen. Die Gerechtigkeit Christi allein, den Bussfertigen zugeführt und in ihnen wirksam gemacht, rettet die Gläubigen, sowie ja auch die erstorbene Freiheit erst durch eine zuvorkommende Gnade des h. Geistes geweckt wird. — Diese Sätze beweisen in ihrer Kürze doch einen Anschluss an die reformatorische Lehrform.

*Cyr. C. cp. 9. 13.* Beide Stellen sind schon als griechische Formulirung der protestantischen Thesis bemerkenswerth: *πιστεύομεν πίστει δικαιοῦσθαι τὸν ἄνθρωπον, οὐκ ἐξ ἔργων.* Die *πίστις ἐν Χριστῷ δικαιοῦσα* geht vom Leben und Tode Christi aus, aber nicht im blossen Inhalt hat sie ihr Eigenthümliches, sondern im Gegenstand und dessen Verhältniss zu dem gläubigen Subject. Ihrem Wesen nach ist sie ein Thätiges, Ergreifendes (*apprehendens*), daher *χειρὸς ἔργον πληροῦσα,* und ihre Wirkung geht dahin, das in Christus Gegebene dem Menschen unter Voraussetzung seiner Bussfertigkeit zuzuführen und in ihm wohnhaft zu machen, *προσοικειοῦν, προσάγειν.* Soweit schliesst sich der Verfasser in prägnanter Ausdrucksweise der protestantischen Auffassung an, aber deren Schärfe erreicht er nicht. Denn nicht in der Gewissheit, dass in Christus die erlösende Gnade offenbart, das alte Schuldverhältniss aufgehoben und der Zugang zu Gott eröffnet sei, nicht in der veränderten Beziehung des religiösen Selbstbewusstseins zu Gott findet er schon den Ausdruck des Glaubens, sondern in der Gerechtigkeit Christi, sofern sie von dem Gläubigen ergriffen wird, um in ihm lebendig zu werden. Seine Rechtfertigung wird nicht eigentlich als declaratorisch gedacht, wenigstens ist sie dies nicht allein, sie drückt schon den veränderten Zustand aus, in welchen wir durch Verähnlichung mit Christus eintreten sollen. In den kühnen Subjectivismus der protestantischen Lehre hat Cyrill nicht eindringen wollen oder können, und statt zu sagen, dass dem Menschen schon geholfen sei, wenn er sich nur erst auf Grund des Verdienstes Christi losgesprochen und gnadenvoll beurtheilt weiss, behauptet er nur, dass demselben im Glauben das wahre Mittel gegeben sei, um Christi Heiligkeit zu der seinigen zu machen. Mit einer dynamischen Auffassung des Glaubens verknüpft er eine Ansicht von der Rechtfertigung, welche noch an die ältere katholische anknüpft, dann aber eine protestantische Wendung

nimmt und daher auch innerhalb des Protestantismus oft genug aufgetreten ist. Der scharfe Unterschied von Justification und Sanctification konnte unter diesen Umständen ebenfalls nicht herausgehoben werden.

Die sodann angegebene Stellung zu den guten Werken, welche unentbehrlich sind, um unseren Glaubensbesitz zu bezeugen, aber auch um uns selbst unserer Berufung und Erwählung zu vergewissern (*ad confirmationem nostrae fidei et electionis*, vgl. Heppe, Dogmatik der reformirten Kirche, S. 418), sowie die gleich darauf folgende Bezeichnung einer wiedergewonnenen christlichen Freiheit sind principiell protestantisch und verrathen zugleich die reformirte Bildung des Verfassers.

## § 79. Zurückweisung dieses Begriffs.

Die Synode von Jerusalem sieht jedoch in der Aufstellung Cyrills nur einen Abfall von der Wahrheit. Es ist falsch, den Glauben lediglich als das Werk Christi hinzustellen, welches durch sein Leben und Sterben von Aussen her (*ἔξωθεν*) und ohne menschliches Zuthun uns rechtfertigen soll. Es ist falsch, den guten Werken ihren Antheil an der Erlösung abzusprechen. Gänzlich unfromm wird angenommen, der Glaube gleiche einer Handreichung, welche die in Christo gesetzte Gerechtigkeit auf den Menschen überträgt; ein so leichter Glaube würde Allen zukommen und Keinem fehlen. Im Gegentheil vielmehr, nicht das Bezügliche und Gegenständliche des Glaubens, sondern dieser selbst, den wir in uns tragen, ist es, welcher unter Zutritt der Werke und von Christus und seinen Werken aus (*παρὰ Χριστοῦ*) die Gerechtigkeit uns verleiht. Die Werke aber nennen wir nicht Zeugnisse oder Bestätigungsmittel unserer Berufung sondern Früchte, welche die Bestimmung haben, den Glauben zu bethätigen und Jeden, je nachdem sie ausfallen, des verheissenen Lohnes würdig zu machen.

Metrophanes spaltet die Bedeutung der Justification und nähert sich dadurch der protestantischen Ansicht wieder. Soweit die Rechtfertigung auf die angeerbte Sündhaftigkeit Aller Bezug hat, ruht sie allein auf dem durch das Versöhnungs-

opfer Christi offenbar gewordenen gütigen Wohlgefallen Gottes und wird als eine Gnadenmittheilung des h. Geistes dargereicht. Sofern sie aber auf den Stand der Einzelnen als Sünder und deren persönliches Bedürfniss sich erstrecken soll: hat sie zwar von vorn herein dieselbe Grundlage, kommt aber erst durch eifrige persönliche Mitthätigkeit ihrer Empfänger zur Ausführung. Sie verbindet also eine allgemeine verzeihende und entsündigende mit einer besonderen und positiv verändernden Wirkung, welche letztere erst in dem Gerechtwerden und Gerechthandeln der Personen zu ihrem Ziele gelangt.

*Syn. Hier. Acta ap. Gias. p. 411. Dos. C. p. 445. decr. 13. πιστεύομεν οὐ διὰ πίστεως ἁπλῶς μόνης δικαιοῦσθαι τὸν ἄνθρωπον ἀλλὰ διὰ πίστεως καὶ ἐνεργουμένης διὰ τῆς ἀγάπης, ταὐτὸν εἰπεῖν, διὰ τῆς πίστεως καὶ τῶν ἔργων. Τὸ δὲ τὴν πίστιν χειρὸς ἔργον ἀποσπληροῦσαν ἀντιλαμβάνεσθει τῆς ἐν Χριστῷ δικαιοσύνης καὶ προσάπτειν ἡμῖν εἰς σωτηρίαν, πόῤῥω πάσης εὐσεβείας γινώσκομεν.* Eine solche bloss handreichende und übertragende Thätigkeit des Glaubens wäre zu leicht und Jeder könnte sie leisten. Nein, nur was wir in uns tragen und aus uns heraus bethätigen, kann Erlösung schaffen. Diese Antwort sieht von demjenigen ab, was nach protestantischer Erklärung das Eigene und Active bleibt und was Cyrill selber nicht genug betont hatte. Anderwärts wird p. 413 ihm völlige Ausschliessung der Werke von der Erlangung des Heils vorgeworfen. Welche Verkehrtheit, das Gute, was der Mensch thut, Sünde oder verdammlich nennen zu wollen! Als ob es nicht immer ein Gutes wäre und heissen dürfte, wenn es auch erst in den Wiedergeborenen unter dem Beistande der Gnade die Stufe der Vollkommenheit erreicht! *C. Dos. decr. 14, p. 447.*

Die Distinction des Metrophanes p. 97. 98 finde ich sonst nicht weiter vor; sie bot sich ihm aber leicht dar, wenn er einräumen wollte, dass in der Rechtfertigung auch ein allgemeiner Ausdruck der Versöhnung und Verzeihung liege, zu dem sich der Mensch nur empfangend verhält, und an welchen sich dann die weitere Folge einer persönlichen und praktischen Erneuerung anschliessen soll. Ein Zugeständniss an die protestantische Auffassung ist nicht zu verkennen.

### § 80. Vergleichung und Beurtheilung.

Im Ganzen bleibt somit der Standpunkt der griechischen Lehre bei der an ihn herantretenden protestantischen Glaubensidee unerschüttert und kalt. Einigen Antheil an dieser Zurückziehung hatte abermals die abstracte Kürze der Cyrillischen Erklärung, welche über ihre eigenen Motive keinen Aufschluss gab. Den tieferen Grund der Ablehnung finden wir darin, dass diese Kirche und Theologie über die Schranken des altkirchlichen Bekenntnisses überhaupt nicht hinausdenken wollte. Schon Jeremias hatte den Lutheranern vorgehalten, dass alles zur Seligkeit Nöthige, das Glauben wie das Thun, im Nicänischen Symbol vollständig niedergelegt sei, jede andere Glaubensurkunde also nur auf Erläuterung dieser Einen hinauslaufen müsse. Wenn es sich so verhält: dann ist der Glaube ein wohl umschriebener Stoff, keines Abzugs und keiner Zuthat fähig, er wird quantitativ und gesetzlich beurtheilt und bedarf zur Belebung eines zweiten Quantums in den guten Werken. Dann wird aber auch die ganze protestantische Bewegung nicht gewürdigt, welche einen neuen im alten Symbol gar nicht vorgesehenen dynamischen Schwerpunkt eingenommen und aus einer veränderten Lage des christlichen Lebens sich entwickelt hatte.

Die Lehre selber ist der im Tridentinum zusammenhängender und gründlicher entwickelten ähnlich, auch die kritisch-polemischen Stützen sind dieselben. Auf beiden Seiten erscheint Rechtfertigung als eine durch den Glauben bedingte und mittelst der guten Werke realisirte Gerechtmachung oder Gerechtwerdung des Sünders, in welcher sich zugleich die Erwählung vollzieht. Die natürliche Duplicität der Religion als einer intellectuellen Wahrheit und praktischen Wirklichkeit wird aufrechterhalten, es ist nicht erlaubt, die letztere auf das religiöse Princip der ersteren zurückzuführen. Die Lehrschriften schliessen aus dem gewöhnlichen kirchlichen Volksbewusstsein, sie beben zurück vor einer Ansicht, die den Glauben selber als Wille und Gesinnung denkt, und nach welcher

der religiöse Wendepunkt nach Innen verlegt wird in eine subjective Zuversicht, von der erwartet wird, dass sie vermöge der ihr einwohnenden Kraft auch nach Aussen treiben werde. Mit dem Satze, dass die guten Werke aus dem Glauben wie Früchte aus dem Baume entspringen, verbindet sich der andere Gedanke, der sie für sich schützt und wägt, und kaum in ihrer allgemeinen Nothwendigkeit anerkannt, werden sie eine messbare Grösse, eintretend in den Rahmen überlieferter Vorschriften und Verdienste. Nach bisheriger Ueberlieferung soll Niemand als gerechtfertigt gelten, der sich nicht gesetzlich darüber ausgewiesen hat, dabei muss es also auch gegenüber jeder Neuerung bewenden. Für die griechische Kirche kam noch der Umstand hinzu, dass sie trotz aller ihrer Werkheiligkeit und mönchischen Aeusserlichkeit doch kirchliche Entartungen wie die des Ablasshandels niemals in ihrem Innern erlebt hatte. Sie wusste nicht, welcher religiöse und sittliche Aufschwung darin liegen kann, mit dem Gesetz der Werke gebrochen und dem Anspruch auf persönliche Würdigkeit vor Gott nach diesem Maassstabe entsagt zu haben, und von dem einzelnen Cyrill und wenigen Anderen konnte sie es nicht lernen. Der Mangel an Lebenserfahrung liess sie auf dem Standpunkt einer gesicherten Mittelmässigkeit beharren.

Die Begriffe Erleuchtung, Wiedergeburt, Heiligung unterliegen hier keiner besonderen Bearbeitung, sie sind nicht für sich, sondern nur in Verbindung mit den allgemeineren wie *μετάνοια*, *δικαίωσις*, *χάρις φωτιστική* und *ἰδική* berücksichtigt worden. Und selbst der Artikel von der Rechtfertigung lässt sich ungleich beurtheilen. Früher hat Spanheim gemeint, die Griechen hätten mehr in der Redensart als der Sache nach den Standpunkt der Papisten getheilt, da ihre Aeusserungen doch schliesslich nur auf eine aufrichtige und treuherzige Empfehlung der werkthätigen Liebe neben dem Glauben hinauslaufen. Der Engländer Ricaut findet es überhaupt unzulässig, eine klare Einsicht in Controversen zu verlangen, auf welche die Griechen gar nicht eingeübt gewesen. „So seind sie auch der Meinung, der Glaube werde von einer wirkenden und fruchtbaren Gnade begleitet und könne daher nicht ruhig sein, sondern müsse das empfangene göttliche Feuer nothwendig blicken lassen. Wenn es aber an die Hauptfrage kommt, ob nämlich der Glaube oder

die Werke oder beide mit einander gerecht machen: so lassen sie solches zu untersuchen denjenigen über, bei welchen mehrere müssige Zeit, mehr Geld und etwa auch mehr Curiosität denn insgemein bei den griechischen München anzutreffen". Vgl. Heineccius, II, 162. Für Beides lassen sich Aeusserungen anführen, eine Confession wie diese war nicht confessionell genug entwickelt, um für scharfe und neu auftauchende Fragen sofort eine sichere Antwort zu haben. Dennoch können Sinn und Tendenz im Allgemeinen nicht zweifelhaft sein. Der griechische Standpunkt hat mit dem Römischen mehr Verwandtschaft als mit dem protestantischen. Selbst der unbefangener und religiöser denkende Metrophanes zählt doch p. 97 die einzelnen guten Werke, welche zu der Busse und Besserung des Herzens hinzukommen müssen, förmlich auf, wie Fasten, Gebete, Nachtwachen, Schlafen auf der Erde. Dositheus aber wird durch die Opposition gegen Cyrill ganz auf die katholische Seite gedrängt. Ein Unterschied von dem katholischen Romanismus ergiebt sich nur in der Einen Beziehung, dass allerdings bei den Griechen das Interesse an den werkthätigen Leistungen unmittelbarer, einfacher und treuherziger auftritt, weil es mehr von einem praktisch-asketischen als von einem hierarchischen Geiste eingegeben war.

In der neueren russischen Theologie haben bedeutende Schriftsteller eine starke Sympathie für die evangelische Lehreigenthümlichkeit zu erkennen gegeben. Wenn schon Platon's Katechismus das Werkprincip mit Vorsicht behandelt: so wird es von Philaret und einigen Zeitgenossen noch mehr zurückgestellt. Die herrschende Ansicht bedarf der Reinigung. Der religiöse Trost ist der Quell des Heils und der Grund der Wiederherstellung, Niemand rühme sich persönlicher Leistungen. „Die griechische Kirche lehrt, dass die Gnade rechtfertigt durch die Kraft des Verdienstes Jesu Christi, welche der Mensch durch lebendigen Glauben in sich aufnimmt; gute Werke, die nur die Frucht des Glaubens und der Gnade sind, können daher kein persönliches Verdienst ausmachen. Nach der Behauptung der Römischen Kirche bilden die Gnade und der Glaube nur den Anfang der Rechtfertigung; ihre Vollendung und das ewige Leben erlangt der Mensch durch sein Verdienst, seine guten Werke. — — Die gegenwärtige Meinungsverschiedenheit beider Kirchen bezieht sich mehr auf die Theorie als auf das Leben, da beide die Nothwendigkeit guter Werke anerkennen, aber die, welche ihre guten Werke für verdienstlich halten, stehen auf dem pharisäischen Standpunkt," S. die Excerpte in dem Aufsatz der Ev. K.-Z. 1834. Nr. 78. Philaret will also die grie-

chische Lehre von der Römischen theoretisch ablösen und dem religiösen Princip nach an die protestantische heranrücken. Erklärungen wie diese hingen mit der gleichzeitigen Verbreitung der protestantischen Literatur in Russland zusammen; wir erfahren nicht, dass sie Widerspruch erregt, aber auch nicht, dass sie Schule gemacht haben. Zu Beidem würde mehr Eifer und wissenschaftliche Rührigkeit gehört haben, als sie der allgemeine kirchliche Zustand erlaubte.

Hiermit endigt die Soteriologie, soweit sie der Glaubenslehre angehört, weitere Folgerungen werden sich unten in den ethischen Abschnitten ergeben.

---

## VII. Die Lehre von der Kirche.

### § 81. Begriff der Kirche.

Die Gemeinschaft der Gerechtfertigten als Ganzes angesehen führt zur Kirche. Dieser Artikel ist schon darum wichtig, weil er den Begriff der Kirche offen ausspricht, welcher im Tridentinum nur vorausgesetzt wird. Im Allgemeinen begegnet uns hier die Tendenz des alten und synodalisch fixirten Katholicismus; aber indem sich dieser Standpunkt gegen den Römischen abgrenzen und vertheidigen will, verräth sich zugleich, dass in ihm der Verband mit dem ursprünglichen Bewusstsein kirchlicher Gemeinchaft noch fortwirkt.

Die gewöhnlichen Prädicate ergeben sich aus dem Symbol. Die Kirche ist die Eine heilige katholische und apostolische; ihre Einheit und Heiligkeit folgt aus dem bräutlichen Bündniss mit dem Einen Christus (2 Cor. 11, 2. Eph. 4, 5). Auch heisst sie die Eine wegen Uebereinstimmung und Einfachheit des Glaubens, die heilige, weil ihre Mitglieder vom Geiste geweiht sind, die katholische wegen der Verbindung ihrer Theilnehmer zu einem Ganzen, die apostolische vermöge ihres Anschlusses an die älteste Lehrkirche; ἐκκλησία wird sie genannt

als Gemeinschaft der nicht aus eigenem Antriebe, sondern durch göttliche Berufung Versammelten. Der Glaube an die Kirche geht nothwendig aus dem an die Macht des h. Geistes hervor, muss aber doch von dem einfachen Gottesglauben unterschieden werden; denn, sagt Metrophanes, nur nach der Einen Richtung der Wahrhaftigkeit und Wirksamkeit, nicht als allgemeiner Schöpfer und Erhalter der Dinge ist Gott in der Kirche gesetzt. Aber eben weil sie den Geist zum Leiter hat, weil ihre Zeugnisse mit den biblischen gleiche Quelle haben, ist sie selbst, wie in den öffentlichen Urkunden gefolgert wird, über Irrthum und Täuschung erhaben.

Glieder der Kirche sind alle noch im Diesseits lebenden Gläubigen, aber auch nur diese allein, welche an der von Christus und den Aposteln verkündigten und in den allgemeinen Synoden formulirten Lehre festhalten, mögen sie auch übrigens noch mit Sünden behaftet sein. Denn eben die Sünder dürfen von der Kirche, die sie richtet und zur Busse anleitet, nicht ausgeschlossen gedacht werden, so lange sie nach der Seite des Glaubens mit ihr verbunden sind.

Metrophanes, von einer freieren ethischen und historischen Anschauung angeweht, empfindet die Schwierigkeit, im Streit und Gegensatz der Kirchen, deren jede sich ihrer Vorzüge rühmt, die wahre herauszufinden. Streng genommen besteht diese nur aus den Heiligen und Nachahmern Christi, welche selbst wieder Vorbilder der Uebrigen werden können. Doch wird das katholische Wesen der Kirche mit Sicherheit an folgenden Merkmalen erkannt: Uebereinstimmung der kirchlichen Lehrer, Bereitwilligkeit, das von der glaubwürdigen Mehrheit Bezeugte anzunehmen und ohne Abzug und Missbrauch treulich zu bewahren, Duldsamkeit und Hochschätzung der h. Schrift als des göttlichen Worts.

Die beiden Hauptbekenntnisse *C. O. qu. 83* und *C. Dos. decr. 12* liefern den officiellen und traditionellen Begriff, sie definiren die Kirche als die lehrende und disciplinarische Amtskirche und machen daher die kirchliche Zugehörigkeit allein von der Reinheit des Glaubens, d. h. der orthodoxen Lehre abhängig, nicht von der

sittlichen Lauterkeit der einzelnen Mitglieder, weil die Ueberwindung der Sünde durch Busse und Disciplin einen wesentlichen Bestandtheil der nach Innen gehenden kirchlichen Wirksamkeit ausmacht. Daher ist es häretisch, die irdische noch im Kampfe befindliche Kirche mit dem idealen Zustande der Gemeinde im Jenseits zu vermischen (*Dos. decr. 10*). Aus der ihr anvertrauten Vollmacht des Geistes folgt ein unbedingter und gleichfalls lehrhaft und amtlich gegebener Wahrheitsbesitz. — Dagegen stechen die Erklärungen des Metrophanes cp. VII merklich ab. Die Erkenntniss der Kirche und ihres Wesens wird durch deren Erscheinungen erschwert, die Zeit hat den Begriff verdunkelt und verwirrt. Einige verstehen unter ihr die Gemeinschaft Aller, die dem Evangelium irgendwie Glauben schenken, seien sie orthodox oder häretisch, Andere beschränken sie auf das Bündniss der Rechtgläubigen und in jeder christlichen Richtung Gesunden: *ἄλλοι δὲ θέλουσιν εἶναι ταύτην σύστημα μόνων τῶν ὀρθοδόξων καὶ περὶ τὸν Χριστιανισμὸν κατὰ πάντα ὑγιαινόντων, ὅθεν καὶ ἁγία προσηγορεύεται* (p. 100). Wenn nun ausserdem von den grossen Kirchenparteien sich jede das Lob orthodoxer und apostolischer Reinheit beilegt, wenn Einzelne sich allein für die Frommen ausgeben und die Uebrigen geringachten: wie schwer muss für eine neu hinzutretende Persönlichkeit oder Körperschaft die Wahl der rechten Kirche werden! So kann nur reden, wer mehrere Confessionen verglichen hat und daher etwas Anderes von der Kirche fordert als die bequeme confessionelle Selbstzufriedenheit. Auch Metrophanes stellt sich allerdings auf die Seite seiner kirchlichen Gemeinschaft, allein er giebt den Merkmalen ihrer Wahrheit doch einen allgemeineren und richtigeren Ausdruck. An der Uebereinstimmung der Lehrer, an der Empfänglichkeit für das wohl Beglaubigte, an der Duldsamkeit, an der Heilighaltung der Bibel als des himmlischen Schatzes soll die rechte Kirchlichkeit erkannt werden, endlich an der Heiligkeit der Mitglieder: *μᾶλλον οὖν τοῦ σκοποῦ στοχάζονται οἱ ἐξ ἁγίων ταύτην συγκεῖσθαι λέγοντες* (p. 101—104). Denn die Thatsache der Sünde und das fortdauernde Bedürfniss der Busse und Zucht dürfen nicht davon abhalten, auch die Heiligkeit zum Wesen christlicher Kirchengemeinschaft zu rechnen.

## § 82. Katholische Einheit der Kirche.

Die katholische Kirche kennt an sich keinen Vorzug des Orts, alle Ortskirchen können nur als Theilkirchen an-

gesehen werden. Sei es Ephesus, Antiochien, Jerusalem, Rom, Alexandrien, alle sind nur Bestandtheile desselben einheitlichen Ganzen. Soll dennoch eine örtliche Auszeichnung anerkannt werden: so gebührt sie Jerusalem als der Stätte des Wandels, Werkes und Leidens Christi, von welcher die Glaubensboten ausgegangen und woselbst die ersten für alle anderen Gemeinden maassgebenden Beschlüsse gefasst sind (Act. 15). Unstreitig ist Jerusalem die erste Mutterkirche und die Urstätte der nach allen Richtungen verbreiteten evangelischen Verkündigung. Durch allseitige Annahme desselben Glaubens ist die dortige Kirche die katholische geworden, und als früheste Darstellung wahrer christlicher Glaubensgemeinschaft behauptet sie den Vorzug des Alterthums, mögen auch nachträglich die Kaiser dem alten und neuen Rom als den weltlichen Hauptstädten nach dem Beschluss der zweiten allgemeinen Synode (*Syn. Const. can. 6*) die höchsten Ehrenrechte verliehen haben.

Hiermit ist der Primat Roms nur soweit verträglich, als er auf allgemein historischen und weltlichen, nicht positiv christlichen Gründen oder Vorgängen beruht; aber auch die directe Opposition gegen die Römische Kirche wird im Hauptbekenntniss vermieden. Nur Metrophanes verfährt offener, denn er beschuldigt die letztere, welcher einst beinahe ganz Europa gehorchte, und die jetzt ihrer zahlreichen Irrthümer wegen von so Vielen verlassen sei, geradezu des Abfalls von der katholischen und apostolischen.

Abermals ein Beweis des antiken Standpunkts, nach welchem die Kirche lediglich an sachlichen Bedingungen hängt und daher an allen Orten sich selber gleich sein muss; durch locale Vorzüge darf sie ihrem Werthe nach nicht abgestuft werden. Die standhafte Verwerfung der auf die später entstandenen Vorrechte Roms gegründeten kirchlichen Monarchie und Centralisation ist das grosse Verdienst der griechischen Ueberlieferung. Um aber nicht feindlich gegen Rom zu eifern, bedient sich die *C. O. I, qu. 84* des Vortheils, von Rom und Constantinopel als den beiden durch kirchenpolitische Verordnungen ausgezeichneten und einander gleichgestellten Hauptstädten auf Jerusalem zurückzuweisen, welchem

allein die natürliche Prärogative der ältesten Mutterstadt gebühre. Λοιπὸν ἡ ἐν Ἱεροσολύμοις ἐκκλησία εἶναι μήτηρ πασῶν τῶν ἐκκλησιῶν καὶ πρώτη, διατὶ ἀπ' ἐκείνην ἤρχισε νὰ ἁπλώνεται τὸ εὐαγγέλιον εἰς ὅλα τὰ πέρατα. Die Belegstellen Act. 1, 8. 11, 2. 17. 22. 15, 2. 22. 16, 4. sind mit einiger Sorgfalt gewählt, es soll bewiesen werden, dass in der Gemeinde von Jerusalem schon alle Eigenschaften katholischer Kirchlichkeit in der Richtung des Glaubens, der Verwaltung und Gesetzgebung vereinigt waren, später also nichts Maassgebendes hinzukommen konnte. Diese Auszeichnung der ältesten Mutterstadt bringt zugleich in Erinnerung, dass die Heimath des Christenthums im Orient zu suchen sei, und verräth also selbst wieder ein locales Interesse. Das Naturgefühl des Ursprungs behauptet sein Recht gegen die Zuthaten der geschichtlichen Entwickelung.

Metrophanes brauchte sich keinen Zwang anzuthun. Die einst so weit gebietende Römische Kirche hat durch ihren Abfall von der katholischen und apostolischen, — p. 50: μετὰ τὸ ἀποστῆναι τῆς καθολικῆς καὶ ἀποστολικῆς ἐκκλησίας, sich selbst herabgesetzt. — Auf Apostasie und Abfall lautete nicht minder der gewöhnliche Gegenvorwurf des Romanismus, folglich begegnen sich beide Theile in derselben Anklage. Wirklich liegt in dieser Gegenseitigkeit der Vorhaltungen eine historische Wahrheit, ein unabwendbares Ergebniss grosser geschichtlicher Gestaltungen, aber durch den Absolutismus des Römischen Primats wird das Recht des älteren griechischen Kirchenprincips gesichert.

## § 83. Das Haupt der Kirche.

Endlich ist die Kirche nicht menschlich gegründet, sondern hat in Christus, der sie berufen, ihr alleiniges Haupt (κεφαλή) und ihren ewigen Grund (θεμέλιος) und keinen anderen Leiter als den h. Geist. Aussprüche wie Eph. 2, 20 beweisen nur, dass die Apostel und Propheten als die πλησιέστεροι vermöge ihres unmittelbaren Verbandes mit Christus eine fundamentale Stellung einnahmen. Die priesterlichen Vorsteher der Gemeinden mögen in zweiter Linie deren Häupter genannt werden, sind aber nur Statthalter Christi innerhalb des ihnen anvertrauten Berufs.

Solche Aussprüche bezeugen noch ein altchristliches Be-

wusstsein und dienen abermals zur Ausschliessung des Papstthums. Noch unumwundener bekennt Cyrill, dass der Name des Herrn und des leitenden Hauptes allein auf Jesus Christus Anwendung finde, die Vorstände der sichtbaren Theilkirchen aber nur uneigentlich so heissen dürfen, weil sie die hervorragenden Glieder (*μέλη προηγούμενα*) ihrer Gemeinden sind. Ihm zufolge besteht die wahre Kirche aus den Heiligen und Erwählten, sie schliesst die Heuchler von ihrer Mitte aus, lässt aber innerhalb der einzelnen Kreise noch Mischungen und Ungleichheiten übrig. Während ihres irdischen Wandels ist sie dem Irthum und der Täuschung unterworfen, von denen sie allein durch die Wirksamkeit des h. Geistes als ihres wahren Lehrers und unter Hülfsleistung ihrer eigenen Diener befreit werden kann. — An diesen Sätzen rügen die Synoden die Vermischung des irdischen mit dem jenseitigen Zustande, die Uebergehung aller hierarchischen Merkmale und die Anwendung der Erwählungslehre, endlich die entschiedene Verwerfung kirchlicher Untrüglichkeit.

*C. O. I, qu. 85*, woselbst man wahrnehmen kann, wie der vorangestellte apostolische Grundgedanke am Schluss zu Gunsten eines hierarchisch beschränkten Kirchenbegriffs umgebogen wird. Dazu *Dos. decr. 10: ἥστινος καθολικὴς ἐκκλησίας ἐπειδὴ θνητὸς ἄνθρωπος καθόλου καὶ ἀΐδιος κεφαλὴ εἶναι οὐ δύνατον, αὐτὸς ὁ κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστός ἐστι κεφαλὴ καὶ αὐτὸς τοὺς οἴακας ἔχων ἐν τῇ τῆς ἐκκλησίας κυβερνῆσει πηδαλιουχεῖ διὰ τῶν ἁγίων πατέρων.* Cyrill erklärt sich cp. 10. 11 protestantisch mit reformirter Eigenthümlichkeit. Die „sogenannte" katholische Kirche umfasst die Gläubigen (*πιστοί*) überhaupt, seien es Lebende oder Gestorbene, und hat in den Heiligen und Erwählten ihren Kern; Cyrill scheint sie sogar als die unsichtbare zu denken, da er ihr die particularen Kirchenabtheilungen als die sichtbaren gegenüber stellt. Gegen ihn *Dos. l. c.* und *Acta ap. Gias. art. 10: τὴν ἐπίγειον καὶ τὴν ἐν οὐρανοῖς ἐκκλησίαν συγχέων τὴν ἀρχιερατικὴν ἀναιρεῖ ἐπιστασίαν καὶ δι᾽ αὐτῆς ὅλον τὸ τῆς ἐκκλησίας πλήρωμα.* Die irdische Kirche lässt sich mit der triumphirenden nicht zusammenwerfen, weil die erstere ganz andere Mittel zu ihrer Erhaltung bedarf. — Der wichtigste Gegensatz liegt in dem Verhältniss des religiösen Wahrheits- und Glaubensprincips zu der

menschlich und geschichtlich existirenden Gemeinschaft. Cyrill hatte die Schrift über die Kirche gestellt, welche letztere dem Irrthum und der Täuschung unterworfen bleibe. Gegen diese Folgerung: *τὴν τοῦ Χριστοῦ ἁγίαν ἐκκλησίαν ἐνδεχόμενον εἶναι ψεύδεσθαι*, protestirt *Syn. ap. Gias. cp. 12. Decr. Syn. Const. p. 400. C. Dos. decr. cp. 12: ὁμολογοῦμεν, τὴν καθολικὴν ἐκκλησίαν ἀδύνατον ἁμαρτῆσαι ἢ ὅλως πλανηθῆναι ἤ ποτε τὸ ψεῦδος ἀντὶ τῆς ἀληθείας ἐκλέξαι. Syn. Const. p. 222. ed. Weissenb. περὶ δὲ τῆς καθολικῆς τῆς ὀρθοδόξου ἐκκλησίας φαμέν, ὅτι ἐστὶ μὲν ἀνεπιφαλῆς.* Ebendaselbst wird das Prädicat der Unsichtbarkeit zurückgewiesen, weil die Kirche niemals aufhören könne, an einem rechtgläubigen Bestande ihres Wesens erkennbar zu sein: *δῆλον ἄρα, ὅτι μέχρι τερμάτων αἰῶνος ἡ τοῦ Χριστοῦ ἐκκλησία τὸ ὁρατὸν ἔχειν οὐ διαλείψει τοῖς μέρεσι.* Metrophanes nimmt hiernach eine Mittelstellung ein, auch er fordert das stetige Vorhandensein des wahren Glaubens neben der werdenden Heiligung, aber ohne Unfehlbarkeit zu behaupten. Ihm ist es nach p. 103 genug, wenn in der Kirche eine glaubwürdige und gemeinsame Norm, der sich Alle anschliessen dürfen, fortbesteht: *πρῶτον τὸ συνάδειν πάντας τοὺς ταύτης διδασκάλους καὶ ποιμένας καὶ ἐν πᾶσιν ἀλλήλοις ὁμοφρονεῖν, ὅπερ ἐν ταῖς ἄλλαις (ἐκκλησίαις) οὐχ εὑρίσκεται. — — δεύτερον τὸ πάντα τὰ ὑπὸ πολλῶν καὶ ἀξιοπίστων ἀνδρῶν παραδιδόμενα καὶ μαρτυρούμενα προθύμως ἀποδέχεσθαι κτλ.*

## § 84. Die Hierarchie.

Somit ist die Kirche ihrem Wesen nach nichts Anderes als die heilige und einheitliche Gemeinschaft des Glaubens, genauer der in völliger Abgeschlossenheit und Unantastbarkeit gedachten Lehre und der Tugend. Sie soll aber nach Matth. 18, 17 zugleich gebietende Macht (*ἐξουσία*) sein, der sich Jeder zu fügen hat, muss folglich die Mittel und Rechte besitzen, um Schrift und Tradition endgültig auszulegen und über die Handlungsweise der leitenden und und geleiteten Persönlichkeiten richterlich zu befinden. Zwar giebt es auch ein allgemeines geistiges Priesterthum, welches als heiliges Volk und auserwähltes Geschlecht alle rechtgläubigen Christen umfasst und in Gebet, Danksagung, Selbstüberwindung, Märtyrerthum und ähnlichen

Leistungen seine Opfergaben durch Christus Gott darbringt (1. Petr. 2, 9. 2, 5). Allein die wichtigsten kirchlichen Lebenskräfte und deren Erhaltung ruhen in den Händen der hierarchischen Würdenträger (ἀρχιερατικὴ ἐπιστασία). Die Gleichstellung des Episcopats mit dem einfachen Priesterthum ist häretisch. Der Bischof gleicht dem Bilde Gottes auf Erden, der Sonne in der Welt, dem Athemzuge im Menschen, er ist die Quelle aller sacramentlichen Darreichungen, ohne welche die Kirche nicht bestehen und Niemand Christ sein und heissen darf. An ihn und folglich an die durch Handauflegung und Anrufung des h. Geistes vermittelte bischöfliche Succession ist die Gegenwart Christi in der Kirche, die Reinheit der Lehre und die Fortdauer der apostolischen Binde- und Lösegewalt gebunden. Die Erhabenheit des Bischofs über den einfachen Priester ergiebt sich theils aus dem Unterschied des gesetzlichen Wahlmodus theils der beiderseitigen Vollmachten. Wenn der Priester befugt ist, Taufe, Oelung, Messopfer, Abendmahl und Trauung zu vollziehen, Fürbitte und Absolution auszuüben und an der Busszucht und evangelischen Verkündigung Theil zu nehmen: so vereinigt der Bischof in sich selbst die gleichen Rechte, und sie gehen erst von ihm auf jenen über. Ihm allein aber steht die Weihe des Salböls, die Ordination in allen Graden, die Erklärung und Beschützung des orthodoxen Glaubens und die volle Verwaltung des Binde- und Löserechts zu. Der Bischof ist endlich der gesetzliche Theilnehmer an der allgemeinen Synode, welcher die Leitung der kirchlichen Tradition und die Entscheidung der Lehr- und Rechtsfragen in letzter Instanz obliegt.

Wer also von der Kirche ausscheidet, entzieht sich zugleich den Einflüssen des h. Geistes, und nicht leicht wird man unter den Häretikern einen Weisen finden. — Die übrigen Rangstufen des Kirchenamts finden nur nebenbei Berücksichtigung.

Diesen zweiten hierarchischen Kirchenbegriff entwickelt am Schärfsten *Dos. C. decr. 10. p. 437 sqq.,* er stellt sich hart und

widersprechend neben den ersten, so dass man zuerst aus dem Glauben und dessen Basis auf das Dasein der Kirche und nachher umgekehrt aus der hierarchisch constituirten Kirche auf das Vorhandensein des Glaubens zurückschliessen soll. Zwei Standpunkte kirchlicher Anschauung treten unmittelbar zusammen und werden durch die beidemal ausgesprochene Forderung der Orthodoxie nothgürftig verknüpft. Der Glaube selber, anfangs auf Christus und dem Evangelium ruhend, geht jetzt in kirchlichen Gehorsam über, *C. O. I, qu. 86*. Das bischöfliche Amt, sagt Dositheus, ist der Kirche schlechthin unentbehrlich und macht sie erst zu einer solchen: *ὅτι τὸ ἐπισκόπου ἀξίωμα οὕτως ἐστὶν ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ ἀναγκαῖον, ὥστε χωρὶς αὐτοῦ μὴ δύνασθαι μήτε ἐκκλησίαν μήτε Χριστιανόν τινα ἢ εἶναι ἢ ὅλως λέγεσθαι.* Der Bischof verbürgt durch sich selber die dauernde Wirksamkeit des Geistes, er ist der Inhaber der geistlichen Vollmachten, von ihm geht die Amtsbefugniss auf Priester und andere Kleriker über, während er selber nach *Can. ap. 1* nur von seiner eigenen Behörde, nicht von einfachen Presbytern noch von weltlichen Machthabern, so ausgezeichnet sie auch sein mögen, gewählt werden darf. Das Alter der bischöflichen Succession wird mit Beispielen belegt: Clemens als erster Bischof von Rom, Jacobus von Jerusalem, Evodius in Antiochia und Marcus in Alexandrien als Nachfolger des Petrus. Die übrigen Lobpreisungen der bischöflichen Würde erinnern an die älteren Schilderungen eines Chrysostomus und Gregor von Nazianz, in denen der Bischof mit den Tugenden eines Hirten, Arztes und Feldherrn gleichzeitig ausgestattet wird. Wenn nun aber durch die Continuität des Bischofsamtes die Lehrwahrheit vollkommen sichergestellt wird: so entsteht die Frage, wie die schweren Irrthümer, welche den Abfall des Romanismus verschuldet, entstanden sein sollen; für diesen Widerspruch bleibt keine Lösung übrig als die aus dem Synodalprincip gefolgerte, dass die abendländische Kirche die ältere Reihe der Synoden überschritten hat, ihren späteren Concilien also nicht mehr das Gepräge der ökumenischen Reinheit verleihen konnte. Nicht mit gleicher Schärfe wird die exclusive Richtung in der *C. O. I, qu. 86* herausgekehrt. Die Kirche mit ihrer synodalen Vollmacht, den Schriftsinn festzustellen, und mit ihrer allgemeinen Cognitions- und Strafgewalt ist „Säule und Feste der Wahrheit", aber sie hört nach I, qu. 108 nicht auf, eine Gemeinde zu sein, welche die Aufgabe eines Opferdienstes und allgemeinen Priesterthums gleichmässig zur Darstellung bringt. — Uebrigens sind alle Bischöfe wesentlich einander gleichgestellt ohne einen anderen Unterschied als den des Sitzes, der Ordnung und Ver-

waltung, voran also der Patriarch von Constantinopel, auf welchen die von Alexandrien, Antiochien und Jerusalem folgen. *Acta W. p. 103. Metroph. p. 110.*

## § 85. Resultat.

Der also bestimmte Kirchenbegriff setzt sich demnach aus einem doppelten Bestandtheil, einem religiösen und biblischen und einem hierarchischen, unharmonisch zusammen, der ältere Factor ist in den jüngeren eingetreten, um in dessen Schranken zu verharren. Schliesslich erklärt sich die griechische Kirche für eine bischöflich gegründete und eben darum rechtgläubige und vollkommene. Ihr Episcopalismus soll dem Papismus des Abendlandes das Gleichgewicht halten. Ihr Standpunkt, obwohl schlechthin conservativ und abschliessend, giebt doch freieren Stimmen Raum, in denen noch der urchristliche Geist der Gemeinschaft fortwirkt und statt des feindlichen und verfolgenden Eifers nur friedfertige Treue empfohlen wird. Die hierarchisch-episcopale Grundlage, wie sie den Gegensatz zum Lutherthum und noch mehr zum Calvinismus ausdrückt, hat zugleich eine gewisse Annäherung der anglicanischen Kirche zur Folge gehabt.

Heineccius findet II, S. 370 mehr Löbliches als Tadelnswerthes in diesem Lehrstück, welches sich durch die Unabhängigkeit vom Papstthum in verhältnissmässiger Lauterkeit erhalten habe. Das Interesse der englischen Theologie liegt in zahlreichen Studien von Th. Smith bis Stanley und Neale zu Tage und hängt theils mit der episcopalen theils der liturgischen Grundlage zusammen.

Die Schwankung, welche in den symbolischen Bestimmungen zurückbleibt, lässt sich auch weiterhin nachweisen. In der Praxis zwar hält sich der hierarchische Charakter unangetastet, die Theorie aber stellt ihn nicht immer in den Vordergrund, sondern begünstigt oftmals eine freiere Anschauung, nach welcher die Kirche nicht auf das Gesetz der Unterordnung sondern der Gleichstellung, also auf das, was Gemeinde, was Glaube und Geist ist, gegründet werden soll. Theophanes Procopowitsch war von den Vorzügen des griechischen Katholicismus ganz durchdrungen, er sagt *Miscell. sacra., Vratisl. 1774 p. 15: Cum videamus, incorruptam evangelii doctrinam*

*dogmatumque salubritatem in sola, quae orientalis dicitur, ecclesia veluti pignus vitae aeternae asservari, ideo solam orientalem ecclesiam Christi ecclesiam veram, apostolicam et catholicam appellamus et praedicamus.* Zugleich behauptet er von der Unfehlbarkeit, dass sie aus der Gemeinde und dem ihr verliehenen Geiste stamme; eigentlich sei jeder Christ unfehlbar, die Concilien also nur in höherem Grade, weil sie grosse Versammlungen sind und die Verheissung eines höheren Beistandes haben. Nach solchen Prämissen kann die Kirchengemeinschaft nicht mehr auf der Hierarchie ruhen, sondern diese muss von jener ihre Vollmachten empfangen haben. Platon's Katechismus enthält die Sätze § 4: „Die Versammlung derer, die an Jesum Christum glauben, ist und heisst die Kirche", und § 29: „Diese Kirche wird unter Einem Haupte Christo durch die Diener des N. T. regiert." Wenn die letzteren Worte zur Tradition und zum Concil den Uebergang bilden: so soll es doch ebenso wahr sein, dass die Kirche ihre Einigkeit aus der des Glaubens und des Geistes selber schöpfe. Aehnlich geht Philaret von der Idee eines heiligen Bundes unter allen Menschenracen aus (Pichler a. a. O. S. 306), und in Murawieff's Schriften findet sich sogar die Behauptung, dass die orientalische Kircheneinheit gar nicht auf der Subordination der Glieder unter Ein Haupt, sondern auf der brüderlichen Gleichheit als der ursprünglichen Ordnung beruhe (ebendas. S. 325), — was sich denn ebensowohl für eine protestantische Beweisführung benutzen lässt. Anders lautet eine neueste Kundgebung: Chonäkoff, Versuch einer katechetischen Darstellung der Lehre von der Kirche, aus dem Russ. Berl. 1870. Vortrag und Sprache verrathen einen religiösen Hauch, feindliche Angriffe sind gemieden, immer und immer wieder wird der Geist als der wahre Bildner der kirchlichen Eigenschaften herbeigezogen. Aber es soll sich doch wie eine innere Nothwendigkeit ergeben, dass derselbe Geist nur diesen Weg eingeschlagen, dass er Schrift und Tradition, Glaube und Werke, Sacrament und Liturgie zu diesem einheitlichen Körper habe verbinden müssen. Daher heisst es S. 38: „Durch den Willen Gottes hat sich die h. Kirche nach dem Abfall vieler Secten und des Römischen Patriarchats in den griechischen bischöflichen Sprengeln und Patriarchaten erhalten, und nur die Gemeinden können sich vollkommen christliche nennen, welche die Einheit mit den morgenländischen Patriarchaten erhalten haben oder in diese Einheit zurückkehren."

Weit weniger exclusiv argumentirt der Grieche Damalas,

welcher mit einer einfachen christlichen und biblischen Begriffsbestimmung der Kirche beginnend erst in zweiter Linie die hierarchischen Merkmale unter Verwerfung der protestantischen Ansicht entwickelt. *Περὶ ἀρχῶν* p. 85: *ἐκκλησίαν καλεῖ ἡ ἁγία γραφὴ τὴν τοῦ σωτῆρος καὶ τῶν ἀνθρώπων κοινωνίαν* (Matth. 28, 20. Mc. 16, 20) *ἐπὶ σκοπῷ ἐπιστροφῆς, μαθητεύσεως καὶ σωτηρίας τῶν τελευταίων τούτων* (Matth. 28, 19. Mc. 16, 15. 16). *Οὐ μόνον δὲ ὁ κύριοτ ἡμῶν, ἀλλὰ καὶ τὸ παράκλητον πνεῦμα εἰς κοινωνίαν μετ' αὐτῶν ὑπάρχει καὶ ἔσται μέχρι συντελείας τοῦ αἰῶνος* (Joh. 14, 16. 17), *ὁδηγοῦν αὐτοὺς εἰς πᾶσαν τὴν ἀληθείαν* (Joh. 16, 13). *Διὰ δὲ τοῦ κυρίου ἡμῶν ἔχομεν προσαγωγὴν ἐν ἑνὶ πνεύματι πρὸς τὸν θεὸν πατέρα* (Eph. 2, 18).

## § 86. Anhang. Vom Papstthum.

Die Zeitverhältnisse geboten den kirchlichen Stimmführern, sich jeder ausführlichen und feindseligen Kritik des Papstthums zu enthalten; die Bekenntnissschriften sagen also nur das Nothwendige. Ausser der Einen unsichtbaren Herrschaft Christi wird jedes andere monarchische Verhältniss als dem Wesen der Kirche widersprechend einmüthig zurückgewiesen. Von einem sterblichen Menschen kann sie nicht beherrscht werden; Christus aber regiert durch die h. Väter, unter seiner Leitung versehen die bischöflichen Vorsteher ihr Amt, und der Geist bestellt sie, damit sie auf ihn als den Führer und Vollender des Heils hinblicken sollen. (Eph. 5, 23. Col. 1, 18. 1. Petr. 5, 4). Mit diesem ihrem Haupte verbunden und fortlebend fürchtet die kirchliche Gemeinschaft keine Gefahr, aber die Nachfolger der Apostel und die Patriarchen haben auch keinen andern Meister über sich anzuerkennen. Da nun ohnehin die Ansprüche Roms immer nur beschränkter Art sein können und auf die Gesammtkirche keine Anwendung erleiden: so bleibt für die Papstgewalt im lateinischen Sinne weder ein kirchliches noch ein religiöses Recht übrig.

Zu den oben schon erwähnten Belegen *C. O. I, qu. 84. 85. p. 156—58. C. Dos. decr. 10. C. Cyr. cp. 10;* vgl. noch die lebhafte Aeusserung des Metrophanes cp. XXII, p. 210: *ἧς κεφαλῆς*

*ζώσης διὰ παντὸς συζῇ ταύτῃ καὶ ἡ ἐκκλησία κυβερνωμένη καὶ διευθυνομένη ὑπὸ τοιαύτης ἀθανάτου καὶ τεθεωμένης κεφαλῆς καὶ οὐδένα τῶν πολεμίων φοβουμένη.* Dazu die Stellen, in denen das universelle Recht des Papismus bestritten wird, *Metr. p. 50. 51. 46.*

## § 87. Kritik des Primates Petri.

Aber auch für eine schärfere Prüfung der vermeintlichen Papstrechte hatte sich schon seit Jahrhunderten ein ansehnliches Material gesammelt. Im 14. Jahrhundert, um nicht weiter zurückzugreifen, treten der Mönch Barlaam und Nilus Cabasilas als sachkundige Sprecher auf. Ein von Christus selbst dem Petrus zuerkannter Vorzug des Rechts und der apostolischen Machtvollkommenheit ist biblisch nicht nachweisbar. Hätte aber wirklich Petrus ein solches Vorrecht besessen und durch die Ordination auf seinen Nachfolger zu Rom vererben können: so würden nothwendig auch Andere, welche Petrus geweiht, aus gleichem Grunde auch desselben Primates theilhaftig geworden sein; die Römischen Bischöfe wären also nicht, was sie doch sein wollen, die einzigen Empfänger dieser Oberhoheit. Die blosse Anwesenheit des Petrus und dessen Märtyrertod zu Rom können gleichfalls keinen Rechtstitel begründen, denn sonst müsste aus dem Tode Christi in Jerusalem eine noch weit grössere Anwartschaft der dortigen Kirche und ihres Vorstandes entsprungen sein. Folglich hat das Papstthum seine Basis gar nicht im Apostel Petrus; nicht dem Primat des Petrus verdankt es seine ausgebreitete Macht und Ehrenstellung, sondern der kirchlichen und weltlichen Grösse Roms, welche von den Vätern und von frommen Fürsten anerkannt wurde; damit aber ist schon gesagt, dass das Ansehen der Römischen Kirche und der dortigen Patriarchen sich auch nicht weiter erstrecken darf, als es die Grundlage der alten Verfassung gestattet.

Gründlicher erklärt sich in unserem Zeitalter (um 1662) der Patriarch Nectarius. Dieser führt mit zahlreichen historischen Belegen den Satz durch, dass die Römische Kirche

niemals in gültiger Weise ein Jurisdictionsrecht über die orientalische empfangen, dass sie sich vielmehr zuerst von den ökumenischen Synoden und nachher von den abendländischen Kaisern der älteren Epoche in Abhängigkeit befunden habe. Bis zur Trennung vom Morgenland war ihre Macht beschränkt, nach geschehener Spaltung hörte diese Kirche auf, die katholische zu sein. Da Christus alle Apostel an Ehren und Würde, Rang und Macht einander gleichgestellt hat: darf auch auf die apostolische Nachfolge keine Monarchie gegründet werden. Die katholische Kirche als mystischer Körper ist unsichtbar, deutlicher ausgedrückt, das Monarchische an ihr ist seit Christi Scheiden nicht sichtbar, das Sichtbare nicht monarchisch, sondern es unterliegt einer aristokratischen Darstellung. Die wahre Herrschaft des Geistes ist in der Synode, d. h. in dem Cyklus der sieben älteren ökumenischen Concilien gegeben. Petrus hat der Römischen Kirche wohl seinen Stuhl hinterlassen, woraus aber nicht folgt, dass sie auch seinen Glauben und seine Heiligkeit geerbt habe. Aehnliche Argumente entwickelt der Athenienser Nathanael Chychas. Gewöhnlich wird dabei die vom Abendlande beanspruchte Papstgewalt als eine schrankenlose und selbst von der Synode unabhängige vorausgesetzt und daher auf den Unterschied des Curial- und Papalsystems keine Rücksicht genommen.

Diese auch späterhin öfters wieder aufgenommene Kritik war im Einzelnen allerdings an den damaligen Stand der historischen Forschung gewiesen und deshalb mit mancherlei Irrthümern und Vorurtheilen versetzt. Aber in der Bestreitung der gewöhnlichen rechtlichen und dogmatischen Deduction der päpstlichen Obergewalt beweisen die genannten Schriftsteller ein sicheres Urtheil; sie behaupten mit vollem Recht, dass nicht der Primat des Petrus, sondern Rom selbst und seine kirchliche, historische und weltliche Wichtigkeit das Papstthum gross gemacht; ihre vornehmsten Gründe sind von lateinischer Seite niemals widerlegt worden. Auch stehen diese Entgegnungen der protestantischen Kritik selbständig zur Seite, da sie den Standpunkt des alten Katholicismus

sammt dem Synodalprincip und der Ordnung der Patriarchen streng innehalten, weshalb denn auch der Ehrenvorzug Roms, soweit ihn die Chalcedonensische Synode im 28. Artikel anerkennt, niemals bestritten wird.

Das von Cotelerius, *Eccl. Gr. monum. III, p. 495* mitgetheilte Verzeichniss von Anschuldigungen wider die lateinische Kirche stammt aus dem Zeitalter Innocenz III. und enthält in dieser Beziehung einige sehr starke Stellen. Den Papst, heisst es, halten die Lateiner nicht für den Nachfolger des Petrus, sondern für den Petrus selbst und vergöttlichen ihn beinahe über diesen hinaus, indem sie ihn für den Herrn der gesammten Christenheit erklären (§ 32). Die Römische Kirche nennen sie die katholische und apostolische, weil sie alle anderen zusammenfasst (*μίαν περιεκτικὴν ἁπασῶν*); der Papst ist ihnen der allgemeine und Alle verbindende Hohepriester wie der Eine Petrus, unter ihm die ganze Heerde Christi, und jeder Christ soll zu diesem einmüthigen Bekenntniss herangezogen werden (§ 33). Vom Papst und seinen Priestern werden Morde, Meineide und andere Vergehungen verziehen, und denen die diesen Erlass empfangen haben, die Thür zu jeder schlechten Handlung eröffnet; und was noch lächerlicher ist, sie ertheilen auf gewisse künftige Zeiträume von zwei, drei oder mehr Jahren Indulgenz und treiben ebenso mit der Vergangenheit ihr Spiel durch Ablässe für Jahre, Monate oder Tage (§ 22). Einen Bischof, der ein der Absetzung würdiges Unrecht begangen hat und geständig ist, stellt der Papst unter seine eigene Censur und belohnt ihn häufig mit einem noch grösseren Episcopat; ebenso verfahren die anderen Bischöfe gegen ihre Untergebenen. — Darin lag offenbar etwas Tendenziöses, dass der Papismus in einer schrankenlosen Selbstüberhebung als unbedingte Glaubensdidactur vorgestellt wurde, daher sagt der Mönch Barlaam, der Gegner der Hesychasten, geradezu: *πᾶν ὁτιοῦν βουλομένῳ ἐστὶν αὐτῷ κατὰ πολλὴν ἐξουσίαν δογματίζειν*, *Salmas. De primatu papae, Lugd. 1645, I, 103*, vgl. Pichler, Geschichte der Trennung I, S. 362. Nilus Cabasilas in seiner bündigen Abhandlung *περὶ τῆς τοῦ πάπα ἀρχῆς*, *ap. Salmas l. c.* geht von dem Gedanken wesentlicher Gleichheit der apostolischen Würde aus. Petrus hat sich selber nicht so betragen, wie er nach der lateinischen Voraussetzung seiner Vorrechte hätte thun dürfen und müssen. Wenn also Petrus aus sich selbst und aus seiner persönlichen Auszeichnung das Papstthum nicht hervorgebracht hat: so bleiben für dieses nur irdische, menschliche oder allgemeinere

kirchliche, aber nicht göttliche Entstehungsgründe übrig (Pichler, a. a. O. S. 369 ff.).

Der erwähnte Patriarch Nectarius von Jerusalem ist der Vorgänger des Dositheus und derselbe, welcher neben Parthenius die Confession des Mogilas mit einem empfehlenden Schreiben begleitete. Herausgefordert durch den Franciscaner Peter, welcher in Palästina Thesen zur Vertheidigung der päpstlichen Herrschaft verbreitet hatte, antwortete Nectarius 1662 mit der Gegenschrift: *κατὰ τῆς ἀρχῆς τοῦ πάππα*, die von Dositheus zuerst Jasii 1682 veröffentlicht wurde. Für ihre Zeit verräth diese Abhandlung, die ich leider nur aus den Excerpten der *Acta Erudit. 1703, p. 292* und von Pichler a. a. O. kenne, einen nicht geringen Grad von Sachkenntniss und historischem Urtheil. Die katholische Kirche ist ein einheitliches und gleichartiges Ganze, nicht die Römische Centralisation macht sie erst dazu. Wie wenig das Römische Ansehen im Alterthum ein allgemeines und unbedingtes, zumal im Orient, gewesen, beweisen zahlreiche Thatsachen. Mit Unrecht beruft sich Nectarius hier auf die vermeintlich durch Alexander I. von Rom unternommene Einführung der Azymen schon im ersten Jahrhundert, mit Recht auf den Verlauf der Osterstreitigkeiten, auf das Verhalten des Cyprian gegen Bischof Stephanus, auf die grosse Morgenland und Abendland entzweiende Meletianische Spaltung, auf das Betragen des Theophilus von Alexandrien gegen Innocenz, auf den Umstand, dass der Vorsitz in den ökumenischen Synoden keineswegs Rom überlassen gewesen, endlich auf die von den älteren fränkischen und deutschen Kaisern behaupteten kirchlichen Hoheitsrechte. Unter solchen Verhältnissen kann die altkatholische Glaubenseinheit und die Uebereinstimmung im Symbol nicht auf Rechnung der päpstlichen Auctorität kommen. Auch die von Irenäus der Römischen Kirche beigelegte *potior principalitas* bedeutet nichts Allgemeines und schlechthin Gültiges, sie bezieht sich nur auf die Heiligkeit ihrer Vorsteher, die ansehnliche Zahl ihrer Märtyrer, die Herrlichkeit des dortigen Kaiserthums und endlich auf die Grösse ihres beinahe den ganzen Occident umfassenden kirchlichen Sprengels. Der Fehlgriff des Papstes in der monotheletischen Streitfrage war schon von Nilus Cabasilas in Erinnerung gebracht worden. Die Behauptung der Lateiner, dass deren Kirche nach Ablösung der orientalischen erst recht die wahre sei, kehrt Nectarius zu Gunsten der seinigen um, und geht zuletzt zu der Vertheidigung des Synodalprincips über; denn Papst und Concil sind keine Verbündete, sondern sie sind sogar Gegensätze geworden, und was dem Letzteren zukommt, hat der Erstere

durch monarchische Usurpation widerrechtlich zu dem Seinigen machen wollen (s. Pichler, a. a. O. S. 474 ff.). — Eine vierte neugriechisch abgefasste und etwas ältere Abhandlung des Nathanael Chychas, welcher um 1614—17 Lehrer der griechischen Schule zu Venedig und mit Maximus Margunius befreundet war, ist neuerlich von Demetracopulus edirt worden: *περὶ τοῦ πρωτείου τοῦ πάπα, ἐν Λειψίᾳ* 1869. Hier wird die Controverse in fünf Sätzen durchgeführt. 1. Ein von Christus selbst ausgegangener Vorzug des Rechts und der Macht hat unter den Aposteln nicht bestanden. 2. Jakobus, Kephas und Johannes werden als Säulenapostel ausgezeichnet, und nicht ohne Grund stellt Paulus Gal. 2, 9 den Jakobus voran, welcher wirklich als der erste Hierarch von Jerusalem und der *ἀδελφόθεος* mindestens dieselben Ansprüche auf die Ehre eines Stellvertreters Christi erheben könnte. Aber auch Johannes als der Sohn der Gottesmutter (*υἱὸς τῆς θεοτόκου*, Joh. 19, 26) darf nicht zurückstehen. 3. Ausser dem Römischen Clemens sind auch Marcus von Alexandrien und Euodius von Antiochien durch den Petrus unterrichtet und geweiht worden; ein etwaniger Primat desselben hätte also auch auf die beiden Letzteren vererbt werden müssen. 4. Der Papst verdankt seine thatsächliche Prärogative nicht sowohl dem Petrus, als vielmehr dem Römischen Sitze selber, und in dieser Rücksicht haben ihn die Synoden von Constantinopel (381) und Chalcedon (451) bevorzugt, ihm aber auch den Patriarchen von Neurom nebengeordnet. Auch auf *can. 3 Syn. Const.* konnte man sich mit gutem Fuge berufen, denn wenn diesem Canon gemäss der Bischof von Constantinopel die zweite Stelle einnehmen sollte, weil dieses Neurom sei: so muss nach der Absicht des Concils der oberste Rang des Römischen Bischofs auf die Bedeutung von Altrom und auf nichts Anderes gegründet worden sein. 5. Kein Patriarch, auch nicht der Römische, besitzt für sich allein und ohne Zuthun der Synode ein Recht der Gesetzgebung.

Vorstehende Einzelnheiten gewähren einen Einblick in den damaligen Stand der Petrus- und der Jakobusfrage; auch ist leicht ersichtlich, wie sich die griechische Bestreitung des Papstthums zu der protestantischen verhält. Beide treffen in dem religiösen Aufblick zu Christus als dem Einen aber unsichtbaren Haupt der Christenheit zusammen und begegnen sich zugleich in mehreren rein historischen Gegengründen. Aber die griechische Polemik konnte immer nur das ältere synodale und aristokratische Kirchenthum dem jüngeren monarchisch centralisirten, den Patriarchen dem Papst entgegensetzen; sie hielt sich in den Grenzen eines kirchlichen Rechtsstreits, weil die ganze Beurtheilung des Gegen-

standes die Nothwendigkeit einer hierarchischen Mittlerschaft zur Voraussetzung hat. Zu der Benennung „Antichrist“ konnte es daher trotz aller einfliessenden Leidenschaft und Eifersucht nicht kommen; hier wird dieser Name nur auf den Islam als den Feind der Christenheit angewendet.

Auch die jüngeren polemischen Arbeiten nehmen diesen Standpunkt ein, wie die des Nicolaus Cerameus von 1662, des Helias Meniates, — *πέτρα σκανδάλου ἤτοι διασάφησις τῆς ἀρχῆς καὶ αἰτίας τοῦ σχίσματος*, 1752, — ferner das Pedalion von 1800, die neueren griechischen Schriften des Marcoranus und Anthimus und die französische des Pitzipios: *le Romanisme, Par. 1860.* In dieser wird die Römische Kirche mit düsteren Farben geschildert und als Hinderniss jeder Einigung Zweierlei bezeichnet, die weltliche Herrschaft des Papstes und sein Anspruch auf persönliche Unfehlbarkeit. Der Dogmatiker Damalas drückt sich *περὶ ἀρχῶν* p. 99 ganz consequent aus: *ὥστε ὁλόκληρος ἡ ἐπὶ τῆς διαδοχῆς τοῦ Πέτρου στηριζομένη παπικὴ μοναρχία εἶναι κυρίως τυραννὶς, ὡς μὴ στηριζομένη ἐπὶ τῆς γραφῆς, ὡς αὐτὴν αἱ οἰκουμενικαὶ σύνοδοι ἐννόησαν· καὶ ὁ πάπας, ἐὰν δὲν ἀπεσπᾶτο ἀπὸ τῆς μιᾶς ἀποστολικῆς καὶ καθολικῆς τῶν οἰκουμενικῶν συνόδων ἐκκλησίας, ἤθελεν εἶσθαι ἐπίσκοπος Ῥώμης, τὰ αὐτὰ τῷ Κωνσταντινουπόλεως πρεσβεῖα ἔχων· ἀλλὰ μὴ ἀρκούμενος εἰς ὅτι ἐπὶ τῆς ἐκκλησίας τῶν οἰκουμενικῶν συνόδων καθαρῶς ἀνθρωπίνῳ δικαίῳ εἶχεν, ἠθέλησε νὰ ὑψώσῃ ἑαυτὸν πράγματι ὑπεράνω τῆς οἰκουμενικῆς ἐκκλησίας.*

## § 88. Patriarchat und Verfassung.

Am Schlusse seiner Confession bricht Metrophanes in Klagen aus über die Unterdrückung, welcher die wahre Kirche durch die Herrschaft des Antichrist, d. h. der Saracenen und Türken ausgesetzt sei, und der alle Gemeinden mit Ausnahme derer von Moskau, Kleinrussland, Iberien, Kolchis und der unter Venedig's Oberhoheit befindlichen Inseln (Kreta, Cephalonia, Zakynthus, Corcyra, Cytherä) unterliegen. Alles wird angetastet, Geld, Aecker, Vieh und Kinder, denn auch diese werden zwangsweise ausgehoben, — nur Eines bleibt verschont, die Religion. Gott allein kann Befreiung schaffen, und die göttliche Liebe und Weisheit hat sich schon darin offenbart, dass bisher der christliche Glaube und Gottesdienst

keinen Schaden erlitten haben. Der Cultus wird ohne Störung geübt, der Zustand ist ein friedlicher, einmüthiger. Die vier Patriarchen von Constantinopel, Alexandrien, Antiochien und Jerusalem, im Dienste ihres unsichtbaren Leiters verbunden, durch Herrschsucht und Meinungsstreit unbehelligt, unterhalten einen brüderlichen Verkehr. Ihr Rangverhältniss betrifft nur die Ordnung, nicht die Würde und das Recht. Keiner greift amtlich in den Sprengel des Andern, noch erlaubt er sich hierarchische Handlungen wider den Willen des zugehörigen Bischofs (ὁ γνήσιος); Jeder aber ist als Gast willkommen, und Alles kann dem Patriarchen vertretungsweise überlassen werden, nur nicht der Thron im Tempel (ὁ ἱερὸς σύνθρονος), von welchem aus das Abendmahl celebrirt und der Hymnus angestimmt wird.

Diese Schlussbemerkungen des Metrophanes, *Conf. p. 205 sqq.*, historisch nicht ohne Werth, beweisen zugleich die Genugthuung, mit welcher er seiner Kirche angehört, ja dass er sie um ihrer Leiden willen doppelt schätzt. Er fühlt aber auch, dass die in ihr herrschende religiöse Einigkeit sehr ungünstig gedeutet werden könnte, und sagt daher p. 208 vorbeugend: Niemand wende mir ein, dass wo Weisheit und Gelehrsamkeit herrschen, da auch sich verschiedene Ansichten einzustellen pflegen, während die Uebereinstimmung nur das Zeichen der Unwissenheit ist. Nicht also, denn diese Folgerung würde auf die h. Väter, von denen doch nicht Zwei verschiedener Meinung waren (!?), das schlimmste Licht werfen. Aus dem Folgenden ist nur die Sitte erwähnenswerth, dass der bischöfliche Thron in der Nähe des Altars nur dem geordneten Bischof und keinem Fremden zusteht; wenn also ein Patriarch in dem Sprengel eines andern Bischofs oder Erzbischofs als Gast erscheint und eingeladen wird, das Sacrament vor dem Volke zu vollziehen: so darf er jenen Stuhl nicht besteigen, der Ordinarius aber in schuldiger Ehrerbietung vor dem Patriarchen enthält sich dessen ebenfalls, und so bleiben Beide unterhalb stehen, indem sie den Ehrensitz gleichsam für den unsichtbaren Hohenpriester leer lassen. Heineccius, Th. III, S. 84.

Hier wäre der Ort, von der kirchlichen Regierung und Verfassung im Allgemeinen zu reden, was jedoch nur ganz summarisch geschehen kann. Zu den Zeiten unserer Schriftsteller konnte das Episcopat als Grundlage, das vierfache Patriarchat aber und dessen gemeinsame Oberleitung als Abschluss des ganzen Kirchenbundes

hingestellt werden. Nachher ist es anders geworden. Suchen wir gegenwärtig nach einem Grundzuge der griechisch-orientalischen Kirchenverfassung: so haben wir ihn nur in der permanenten bischöflichen Synode zu finden, denn diese besteht überall, aber sie muss eine ungleiche Gestalt annehmen, je nachdem sie entweder unter unmittelbarer Aufsicht des Staats, oder im Anschluss an einen höchsten geistlichen Würdenträger den Patriarchen ihre Befugnisse ausübt. Jenes geschieht nach Beseitigung des Patriarchen, in Russland und Hellas, dieses in der europäischen Türkei und in Asien; daraus ergeben sich drei Formen, eine ältere traditionelle und mit den Ordnungen des Byzantinischen Regiments noch zusammenhängende und zwei jüngere auf staatskirchliche Principien der neueren Zeit gegründete. Zum Zweck der Vergleichung bedarf es über jede derselben einiger Angaben. Die Kirche von Constantinopel wird nicht vollständig verstanden, so lange unbeachtet bleibt, dass die Christen gleich anfangs nicht allein mit ihrem Glauben und Gottesdienst, sondern als zusammenhängende kirchliche und bürgerliche Gesellschaft in den Bereich der türkischen Herrschaft eingetreten waren. Sie behaupteten ihren bisherigen Gemeindeverband und verblieben unter bischöflicher Aufsicht, die sich seitdem auf einen Theil der Sitten- und Rechtspflege erstreckte. Das Patriarchat wurde dadurch etwas Anderes, dass es mit seinen geistlichen Rechten einen bürgerlichen Einfluss verbinden konnte, der ihm unter anderen Umständen nicht zugefallen wäre; seine Macht wuchs, denn sie erstreckte sich auf den angrenzenden Theil des öffentlichen und Privatlebens und konnte von dem überlieferten Rechtsbuche und seinen Canones Gebrauch machen. Die Amtsführung des Patriarchen lässt sich in doppelter Richtung übersehen. Er ist geistliches Oberhaupt aller Diöcesen des Reichs, er überwacht den Klerus, suspendirt und ernennt, befindet unbeschränkt in Ehe- und Testamentssachen, excommunicirt, verfügt eine Anzahl von Strafen und polizeilichen Maassregeln und übt noch einige Ehrenrechte in der Weihe des Chrysam und in der Kreuzerrichtung für Kirchen und Klöster. In solcher Eigenschaft ist er zunächst von einem vielgliedrigen Beamtenkreise umgeben, der immer noch wie vormals in zwei Chöre zerfällt, immer noch die alten Namen vom Grossökonomen ab fortführt; doch sind meist aus den Aemtern blosse Titel geworden, denn nur der Grosslogothetes besitzt noch eine einflussreiche Stelle, weil er zugleich türkischer Beamter ist und den geschäftlichen Verkehr mit der Pforte zu leiten hat. Zweitens sehen wir den Patriarchen in Mitte der Synode und in wichtigeren Angelegenheiten an deren Beirath gebunden; auf diese

Weise entsteht eine Körperschaft, welche die obersten kirchlichen Jurisdictionsrechte in sich vereinigt, Streitfälle in letzter Instanz entscheidet, die vom Patriarchen bezeichneten Bischöfe bestätigt, Klöster verwaltet, Abgaben und Einkünfte regelt, endlich den Patriarchen selber zur Verantwortung ziehen darf; auch die Wahl desselben lag bis vor Kurzem ganz in ihrer Hand. Mitglieder der Synode sind theils frei gewählte, theils durch ihren Sitz schon berechtigte Metropoliten, die dann meist in Constantinopel wohnen, acht bis zwölf an der Zahl; aber auch andere gerade anwesende Prälaten besitzen das Recht einer vollgültigen Theilnahme an den Berathungen. Die geistliche Rathsversammlung ist eine ständige und doch der Erweiterung fähig. In ähnlicher Weise, nur weit bescheidener, sind die drei anderen Patriarchate geordnet und mit einem synodalen Anhang versehen, bei völliger Selbständigkeit der Amtsführung haftet der Ehrenvorrang nur in geringen Abzeichen noch an Constantinopel. Im Wesentlichen hat sich diese Kirchenregierung in der Hauptstadt bis auf die Gegenwart erhalten, trotz aller zwischen eingetretenen Willkür und ungeachtet der neueren Reformversuche. Aenderungen und zwar heilsame waren längst im Werke. Dem Drängen nach Befestigung der kirchlichen Freiheiten hat die türkische Regierung nicht mehr widerstehen wollen. Seit dem dritten Decennium dieses Jahrhunderts sind eine Reihe von Schritten auf einander gefolgt, welche durch Gleichstellung Aller vor dem Gesetz und Aufhebung drückender Schranken das Nebeneinanderbestehen so verschiedener Religionen friedlicher gemacht haben. Die Pforte zeigte sich geneigt zur Gewährung eines völlig gesicherten Cultus und kirchlichen Gemeindelebens, aber sie entlehnte von den christlichen Staaten den Gedanken einer scharfen Trennung des Geistlichen vom Weltlichen und wandte ihn auf die beabsichtigten Zugeständnisse an. Daraus ergab sich ein neues kirchenpolitisches Programm, von welchem, — um früherer Verordnungen nicht zu gedenken, — besonders der bekannte Hatti Humajum, der kaiserliche Erlass von 1853 Zeugniss gab. Jede Belästigung in Sachen der Religion soll aufhören, dagegen haben die geistlichen Würdenträger von ihren in's Weltliche eingreifenden Gerechtsamen zurückzutreten, und diese müssen fortan einer eigenen gemischten Behörde anvertraut werden. Also Sicherstellung aller religiösen und kirchlichen Lebensbedingungen, aber Verkürzung der hierarchischen Befugnisse als solcher. Auf diese Basis stellte sich die kaiserliche Instruction von 1857, und sie hatte den Zweck, eine aus Geistlichen und sehr vielen weltlichen Notabeln bestehende provisorische Rathsversammlung zu constituiren, von

welcher eine Reihe von neuen Einrichtungen berathen und durchgeführt werden sollte. Ein an sich löbliches Vorhaben, aber es gelangte nur sehr unvollständig zum Ziele; der angebotene Fortschritt wurde zurückgewiesen, und die Hierarchen selber, zumal deren vornehmste Klasse, die Geronten widersetzten sich. Eine Beschwerdeschrift von 1859 erklärte sich gegen die Neuerung, weil sie um den hohen Preis eines Abzuges von dem Einfluss der Bischöfe und des Patriarchen in weltlichen Dingen erkauft werden sollte. Diese Einreden erfuhren eine scharfe und verdiente Zurechtweisung, aber das Unternehmen selbst gerieth in's Stocken und hatte kein anderes Resultat als das eines 1860 bekannt gemachten neuen Reglements für die Wahl und Einsetzung des Patriarchen. Hiernach wird der Wahlkörper dergestalt erweitert, dass er fortan ausser den Mitgliedern der Synode eine ansehnliche Notabelnversammlung von Klerikern und Laien umfasst; ihr liegt ob, zuerst den Amtsverweser zu bestellen, hierauf empfängt sie Vorschläge zur Candidatur, wählt drei Candidaten, die von der Regierung geprüft, genehmigt oder beanstandet werden, und schreitet endlich zur definitiven Wahl. Der Gewählte wird inthronisirt und übernimmt seine Stelle auf Lebenszeit, sein Einkommen ist gesetzlich geregelt, aber seine amtlichen Obliegenheiten und Rechte bleiben dieselben wie zuvor.

Wenn demnach die oberste Kirchenregierung in Constantinopel immer noch ein mit weltlichen Interessen versetztes ungleichartiges Gepräge hat: so ist in Russland die strenge Scheidung längst vollzogen, die permanente Synode sieht sich auf ihr eigenes vom Kaiser selbst abgegrenztes Gebiet beschränkt. Die höchste kirchliche Behörde hat ihre eigene Spitze dem Staatsoberhaupt abtreten müssen; sie selbst umfasst ungefähr zehn meist geistliche Mitglieder, der zugehörige Oberprocurator vertritt die Krone. Selbst auf das Dogma verpflichtet, hat sie in Glaubenssachen keine willkürlichen Eingriffe zu fürchten; in allen andern Angelegenheiten der Rechtsprechung, Censur, Verwaltung und Oekonomie unterliegen ihre Beschlüsse der kaiserlichen Genehmhaltung, denn von dieser sind auch sämmtliche Wahlen zum höheren Klerus abhängig. Die geistlichen Prälaten, von Consistorien gleichfalls umgeben, zerfallen meist nur nach Ehrenvorzügen oder nach der Wichtigkeit ihrer Sprengel unter die Namen der Metropoliten, Erzbischöfe und Bischöfe; im Uebrigen erscheint ihre Amtsgewalt als Fortsetzung der älteren Rechtsordnungen, wie es denn z. B. ganz an die alte Kirche erinnert, dass der Bischof seiner Diöcese treu bleiben und sie nicht willkürlich verlassen soll. In allen wichtigsten Ent-

scheidungen ist er an das Urtheil der Synode als der obersten Instanz gebunden. Vom Episcopat aus stuft sich der Klerus dann weiter in die beiden Klassen der Welt- und Klostergeistlichkeit ab.

Was endlich die kirchliche Verfassung von Hellas und den ionischen Inseln betrifft: so will sie, nachdem ihr erster Entwurf mehrere Modificationen erlitten, offenbar am Meisten den Anforderungen der Neuzeit gerecht werden. Sie hat, wie früher erwähnt, im zweiten Decennium ihres Bestehens freiere Formen angenommen. Das kirchliche Ganze zerfällt in zehn Sprengel, und jedem Bischofe sind zwei Gehülfen beigegeben. Die Synode hat ihren dauernden Aufenthalt in Athen und besteht aus fünf Mitgliedern, einem Präsidenten, zwei bischöflichen Räthen und zwei Beisitzern, denen dann noch ein Staatsprocurator und ein Secretär beigegeben sind. Die Wahl steht der Krone zu, dem Gesetze nach soll dieser Körper jährlich erneuert werden, doch ist der König auch zur Wiederwahl derselben Persönlichkeiten ermächtigt. Die Synode verwaltet selbständig und nach gegebenen Normen die Angelegenheiten der Lehre, des Cultus, des Unterrichts und der Disciplin, in anderen von gemischter Natur hat die Regierung gesetzlich mitzuwirken. Es ist öfters geltend gemacht worden, dass ein Collegium, welches einem so häufigen Wechsel unterliegt, dadurch ausser Stand gesetzt sei, eine stetige Haltung in seine Handlungen zu bringen, dass es völlig zum gehorsamen Werkzeug werden müsse. Indessen gleicht sich dieser Mangel doch durch den grossen Umfang des der kirchlichen Oberbehörde überlassenen Geschäftskreises wieder aus; denn nach den letzten Bestimmungen hat sich die Regierung nur für neue Verordnungen ihr Placet vorbehalten, gewöhnliche Fälle gelangen innerhalb der Synode selber zur Erledigung. S. Pischon, Die Verfassung der griech. orthod. K. Stud. und Krit. 1864. S. 264. Silbernagel, Verfassung und gegenwärtiger Zustand etc. S. 6. 72. 89 ff. Ueber Serbien, Montenegro, Rumänien s. Havemann, Gr. K. S. 226 ff.

Die griechische Kirche erscheint daher in der angegebenen Richtung nicht so starr und unbeweglich, wie ihr sonstiger Charakter vermuthen lässt. Sie hat nur den Episcopat und die Synode als gemeinsames Kennzeichen ihrer Verfassung überall festgehalten, das Patriarchat aber, welches doch auch ein Erzeugniss des Alterthums ist, grossentheils preisgegeben, weil es sich mit der Stellung der Völker nicht mehr einigen liess, woraus wir abermals schliessen, dass ausser dem kirchlich traditionellen Princip auch noch das nationale bestimmend und entwickelnd eingewirkt hat.

## VIII. Die Lehre von den Mysterien.

### § 89. Die Mysterien im Allgemeinen.

Nächst dem Dogma und zugleich als Gegenstand des Glaubens hat die Kirche ihr wichtigstes Eigenthum in den Sacramenten, denn diese bilden ihr eigentliches und schlechthin unentbehrliches Lebenselement. Dieses Lehrstück gewährt einen neuen Einblick in die Eigenthümlichkeit der griechisch-orientalischen Religionsanschauung. Das Sacrament heisst Mysterium, es theilt den gleichen Namen mit der Thatsache der Offenbarung und soll dasselbe leisten wie diese, nur in einer anderen Form. Denn wenn durch diese Thatsache schon das Göttliche als Lehre, Vorbild und Geist mit dem Menschlichen vereinigt worden ist: so soll sich mittelst der Mysterien die gleiche Wirkung in der Gestalt eines sichtbaren Hergangs oder einer sinnlich eingekleideten Kraftmittheilung wiederholen und fortsetzen. Glaube und thätiger Wille werden vorausgesetzt, während nach der andern Seite Ritus und Liturgie sich anschliessen, um von den sacramentlichen Mittelpunkten aus ihre Weihe zu empfangen. Die Sacramentslehre selber, lange Zeit unter mancherlei Abweichungen und individuellen Willkürlichkeiten, aber ohne kräftige Gegensätze fortschwimmend, hat sich erst in späteren Jahrhunderten und im Anschluss an das lateinische Vorbild bestimmter ausgeprägt, sie tritt als das letzte grosse Hauptstück in den Umfang des dogmatischen Systems ein. Von der gleichnamigen protestantischen unterscheidet sie sich durch hierarchischen Geist und sinnliche Ueberschwenglichkeit, von der Römischen durch ihre geringere praktische Verständigkeit bei der hochgetriebenen Werthschätzung des Liturgischen.

Das Wort *μυστήριον* hat bekanntlich im altkirchlichen Sprachgebrauch eine sachliche, nicht doctrinale Bedeutung. Der Rathschluss der Erlösung, die Menschwerdung, die wunderbare Berufung der Heiden nach Paulus, aber auch Parusie und leibliche

Auferstehung heissen so, doch wird der Name seit dem vierten Jahrhundert vorzugsweise auf die geheimnissvollen Handlungen zunächst des Abendmahls und der Taufe angewendet. Dieser sacramentliche Sinn ist durch die Schriften des Dionysius, *De hier. eccl. cp. 2. Epist. 3,* der gewöhnliche geworden, vgl. Joh. Dam. IV, cp. 26. Bei der sprachlichen Erklärung dachte man nicht allein an *μυεῖν*, lehren, *διδάσκειν τὰ ἱερά*, sondern seltsam genug auch an *μύειν*, schliessen, d. h. *κλείειν τὸ στόμα τοῖς μεμυημένοις*, weil das Sacrament den Eingeweihten Stillschweigen auferlegt. — Die Geschichte der Mysterien knüpft sich während der früheren Epochen an die Deutung der einzelnen Handlungen selber, erst im letzten Stadium werden diese, und zwar unter Einfluss der lateinischen Lehrbildung, zu einem Complex wunderbarer göttlicher Wirkungen verbunden.

## § 90. Wesen der Mysterien.

Das Mysterium ist eine von dem Herrn vorgeschriebene Verrichtung (*τελετή*), welche unter einem sichtbaren Zeichen eine mittheilende Wirkung ausübt, indem sie die unsichtbare Gnade Gottes in die Seelen einführt; Gläubige werden dadurch Empfänger des in Christus geoffenbarten Heilsgutes. Nach Jeremias gleicht es einer Oeffnung oder Thür, welche die Sonne der Gerechtigkeit in die dunkle Welt einfallen lässt, um die Würdigen zu erleuchten, nach Dositheus einem „drastischen" mit Nothwendigkeit zur Einflössung des Göttlichen dienenden „Organ". Metrophanes nennt es ein sinnliches Zeichen, welches als Pfand der Verheissung dargereicht wird, um den Gläubigen die Gewissheit ihrer Erwählung gleichsam mit einer unzweifelhaften königlichen Handschrift zu verbürgen. Hiermit nähert sich die werkzeugliche Bedeutung wieder der symbolischen oder declaratorischen. Wenn aber Cyrill die Mysterien für Siegel der göttlichen Verheissung und Darreichungsmittel der göttlichen Gnade erklärt: so wird ihm geantwortet, dass sie doch nicht zu blossen Zeichen herabgesetzt werden dürfen, da sie aus einem physischen und einem hyperphysischen Stück bestehen.

Die griechische Sacramentslehre unterscheidet sich durch eine den Griechen eigene Weichheit der Vorstellungs- und Ausdrucks-

weise, welche das Verhältniss von Zeichen und Sache als ein schwebendes, nicht mit voller Verstandesschärfe zu fixirendes bestehen lässt; erst die Berührung mit feindlichen Gegensätzen oder der Anschluss an abendländische Denkformen nöthigt zu grösserer Präcision. Die benutzten Symbolstellen schliessen sich an andere an. Gabriel von Philadelphia *De sacr. cp. 4* definirt: μυστήριόν ἐστι πρᾶγμά τι ἱερὸν τῇ αἰσθήσει ὑποπίπτον, ἔχον ἐν ἑαυτῷ δύναμιν θείαν ἐγκεκαλυμμένην, δι᾽ ἧς τὴν σωτηρίαν καὶ τὰ πρὸς σωτηρίαν τοῖς ἀνθρώποις παρέχει, nicht unähnlich der nachherigen katholischen Erklärung. Aber das griechische ἐγκεκαλυμμένην παρέχει verdeckt den Unterschied, der in der Art der Mittheilung angenommen werden kann. Bei Jeremias *Acta W. p. 238* findet sich der Ausdruck: διὰ τούτων τῶν μυστηρίων ὥσπερ διά τινων θυρίδων ἐν τῷ σκοτεινῷ τούτῳ κόσμῳ ὁ ἥλιος εἰσέρχεται τῆς δικαιοσύνης καὶ τοὺς ἀξίους φωτίζει. Genauer die *C. O. I, qu. 99:* τὸ μυστήριον εἶναι μία τελετή, ἡ ὁποία ἀποκάτω εἰς κάποιον εἶδος ὁρατὸν εἶναι αἰτία καὶ φέρει εἰς τὴν ψυχὴν τοῦ πιστοῦ τὴν ἀόρατον χάριν τοῦ θεοῦ, διαταχθὲν ὑπὸ τοῦ κυρίου ἡμῶν, δι᾽ οὗ ἕκαστος τῶν πιστῶν τὴν θείαν χάριν λαμβάνει, wonach also die Verrichtung und sichtbare Gestalt, die Einsetzung durch Christus, das Heilsgut der Gnade und von Seiten des Empfängers der Glaube als bestimmende Momente angenommen werden. Noch schärfer *Dos. C. cp. 15, p. 450:* ὁμολογοῦμεν δ᾽αὐτὰ εἶναι ὄργανα δραστικὰ τοῖς μυουμένοις χάριτος ἐξ ἀναγκῆς, es sind thätige Organe, welche ihre Kraft den Empfängern mit Nothwendigkeit zufliessen lassen. Allgemeiner drückt sich Metrophanes aus, wenn er cp. V, p. 89 die Mysterien σημεῖα αἰσθητὰ οἷον ἐνέχυρα nennt, welche aber zugleich eine μετάδοσις τῆς χάριτος vermitteln sollen. Cyrillus endlich sagt cp. 15: εἶναι δὲ σφραγίδας τῶν τοῦ θεοῦ ἐπαγγελιῶν καὶ χάριτος πρόξενα κατέχομεν ἀσφαλῶς, worunter er aber noch nicht nach der Folgerung des Dositheus l. c. ψιλὰ σημεῖα τῶν ἐπαγγελιῶν verstanden haben muss. Wir haben also hier die Bezeichnungen ὄργανα δραστικά, ἐνέχυρα, σφραγίδες, πρόξενα, σημεῖα, deren Werth sich schwer abgrenzen lässt, und man könnte mit ihnen den ganzen Raum zwischen der Römischen und der Calvinischen Ansicht auspunktiren. Dennoch liegt eine wesentliche Differenz vor Augen, Mogilas und Dositheus gehören auf die eine Seite, Cyrill auf die andere, dem sich Metrophanes wenigstens nähert. Jene machen die Sacramente zu wirklichen Darreichungsmitteln des unsichtbaren Gutes, sei es mit oder ohne Hervorhebung des Glaubens, diese denken sie nur als Unterpfänder, welche den Empfang des Verheissenen dem gläubigen Bewusstsein

vergewissern und sinnlich vergegenwärtigen. In solchen Grenzen bewegen sich die Darsteller, indem sie gern an die symbolische Auffassung anstreifen und doch durch ihren mystisch-metaphysischen Realismus stets darüber hinausgetrieben werden.

Wir werden tiefer eingeführt durch die Verhandlungen mit den Würtembergern, die selbst wieder auf die älteren Anschauungen eines Cabasilas, Johannes von Damascus, Symeon von Thessalonich zurückweisen. Es ist immer wieder der alte Dualismus des Intelligiblen und des Sinnlichen (*νοητόν* und *αἰσθητόν*), innerhalb dessen die Sacramente ihre Stellung einnehmen. Zwar die Menschennatur war von Anfang aus beiden Regionen geschöpft und zur Einheit verbunden, aber die Sünde hat ihr die übersinnliche Welt entrückt, und erst durch das erlösende Eindringen des Göttlichen in die Menschheit konnte der Bruch geheilt werden. Aber damit nicht genug; Christus hat den Bund gestiftet, allein er soll auch dauern und fortwirken, daher muss der Zweck seiner Sendung in der mittheilenden Güte Gottes auch jedem Einzelnen als neue Lebens- und Nahrungskraft zugänglich gemacht werden und zwar unter sinnlicher Einkleidung, begleitet von Wort und Zeichen und doch kräftiger als das blosse Wort und Gebet. Christus hat nach Vollendung seines Werks zum Beweise seiner Herablassung und zur Erinnerung eine göttliche „Hierurgie“ zurückgelassen, einen Cyklus von Verrichtungen, in denen sich eine belebende, versöhnende und nährende Wirkung vollzieht. Demnach sind die Mysterien Nachbilder oder Fortsetzungen des in Christus Gegebenen, ihr Wesen ist Operation, Zufluss und Mittheilung (*δῶρον*), nicht blosse Darstellung. Jeremias sagt in diesem Zusammenhange: *μυστήρια δὲ ταῦτα λέγεται διὰ τὸ ἐν αἰσθητοῖς συμβόλοις νοητὸν τὸ ἀποτελούμενον καὶ ἀπόῤῥητον.* Nicht als Merkmale und Unterscheidungsmittel der Christen von den Fremden sind sie eingesetzt, sondern weit mehr als Beweise und Zeugnisse des göttlichen Wohlwollens für uns, als Geheimnisse, die sichtbar abgebildet und doch vom Geiste in Ausführung gebracht werden (*πνεύματι ἐνεργούμενα*). So erklärt sich, dass noch Metrophanes p. 89 an dasselbe Verhältniss anknüpfend bemerkt, Gott habe seine Gnade nicht allein geistig (*νοητῶς*) darreichen, sondern zu völliger Gewährleistung sich sichtbarer Unterpfänder bedienen wollen, doch wendet sich seine Deutung wieder nach der geistigen Seite, denn was die Sacramente darbieten, soll nichts Eigenthümliches und Schöpferisches sein, sondern nur die Gewissheit, dass die Gnade der Erwählung dem Empfänger zu Theil wird.

Sehr verwandt und doch wieder verschieden sind die Erklä-

rungen der Römischen Kirche, welche die Sacramente als *instrumenta mirifica* bezeichnet, als sinnliche Mittel, *quae ex Dei institutione sanctitatis et justitiae tum significandae tum efficiendae vim habent (Cat. Rom. II, 1. 6).* Hier aber werden sie im engeren Sinne als praktische auf der Versöhnung durch Christum ruhende Gnadenmittel gedacht, daher: *gratiam, quam Christus nobis in ara crucis meruit, per sacramenta quasi per alveum quendam in nos ipsos derivari oportet.* Bei den Griechen ist der Hintergrund allgemeiner, die Mysterien stützen sich auf das Factum der Menschwerdung überhaupt und dienen dazu, die in diesem enthaltene Göttliches und Menschliches verbindende Wirkung fortzupflanzen und auf den Einzelnen zu übertragen. Hieraus erklärt sich, dass zuweilen alle Sacramente auf den menschgewordenen Christus selber zurückgeführt werden. Bezeichnend ist in dieser Beziehung die Ausführung des Symeon von Thessalonich *Opp. p. 186 ed. Migne.* In Christus, heisst es hier, sind die Mysterien ebenso wie alle Charismen vereinigt. Er selber ist der Getaufte, der vom Geiste Gesalbte, der Empfänger der Oelung, der mitgeniessende Stifter des Abendmahls; und wie er das eheliche Bündniss mit der Kirche einging: so hat er zugleich das jungfräuliche Leben der Enthaltung verwirklicht, den Weg der Busse und Reue durch Gebet und Fasten geheiligt und mit seinem mittlerischen Werk auch die Weihe des Priesters übernommen. Während also nach lateinischer Vorstellung der Opfertod des Heilands das eigentliche Fundament der Sacramente bildet: wurzeln diese nach der griechischen Ansicht in dem persönlich Lebenden; von ihm aus und aus ihm heraus sollen sie gleichsam als Bestandtheile seines gottmenschlichen Wandels durch den Leib der kirchlichen Gemeinschaft fortgeleitet werden.

Cyrills Definition cp. 15 ist Calvinisch gedacht. Mysterien bestehen aus Wort und Element und wirken als Unterpfänder göttlicher Verheissung. Zu ihrer Vollständigkeit gehört der irdische Stoff, die mit dessen Gebrauch verbundene äussere und von Christus eingesetzte Handlung und der aneignende Glaube; wo dieser fehlt, ist das Mysterium nicht in seiner Vollkommenheit vorhanden. Dositheus sieht in dieser Erklärung nur einen leeren und häretischen Symbolismus, daher seine schroff realistische Entgegnung: *συγκεῖται δὲ τὰ μυστήρια ἐκ τοῦ φυσικοῦ καὶ ὑπερφυοῦς· οὐκ εἰσι δὲ ψιλὰ σημεῖα τῶν ἐπαγγελιῶν τοῦ θεοῦ.* Erst in dem Zusammensein beider Stücke ist das sacramentliche Wesen gesetzt.

Vgl. *Jerem. Resp. in Actis W. p. 77. 95. Joh. Dam. IV, cp. 13.* Cabasilas, Vom Leben in Christo, Einl. S. 94 ff.

### § 91. Theile und Bedingungen.

Zur richtigen Ausübung des Mysteriums sind drei Stücke erforderlich: ein entsprechendes sinnliches Material, sei es Wasser, Brodt und Wein oder Oel, zweitens der rechtmässig geweihte Priester oder Bischof, drittens die Anrufung des h. Geistes sammt der wörtlichen Formel, mittelst deren der Priester das Mysterium durch die Kraft des Geistes weiht, wobei die bestimmte Absicht dies zu thun vorausgesetzt wird. — Wenn Cyrillus erklärt hatte, das Sacrament sei erst vollständig vorhanden, wenn in ihm der sinnliche Stoff und die äussere Handlung mit dem von Christus vorgeschriebenen Gebrauch und gläubigen Empfange zusammentreffe, diese Integrität also durch den fehlenden Glauben verloren gehe: so wird darauf verneinend geantwortet. Wort und Geist sammt dem irdischen Stoff geben dem Mysterium sein Wesen, dieses muss folglich schon vor dem Gebrauch vorhanden sein, nicht erst durch ihn zu Stande kommen. Auch der Glaube bedingt nicht die Vollständigkeit des Sacraments, denn selbst wo dieser mangelt, wird es als vollzogen angesehen, mag auch die Art seiner Wirkung, ob segnend oder verurtheilend, von dem Zutritt der gläubigen Empfänglichkeit abhängen.

Diese Sätze ergeben sich folgerichtig aus der vorangegangenen Bestimmung. Die *C. O. I, qu. 100* nennt die drei Factoren: *ὕλη — ὁ ἱερεύς — ἡ ἐπίκλησις τοῦ ἁγίου πνεύματος καὶ τὸ εἶδος τῶν λογίων*. Zwei derselben sind alt, denn die Anrufung des h. Geistes hängt eng mit dem zusammen, was schon Justin und Irenäus *εὐχὴ λόγος* und *ἔκκλησις τοῦ θεοῦ* nennen und wodurch das sinnliche Element erst seine höhere Bedeutung gewinnt, auch wird sie durch die liturgischen Formulare bestätigt. Dagegen ist das dritte Stück, der Priester als der zur Sache gehörige unentbehrliche Mittler und Zuführer aller Geisteswirkungen erst später hinzugetreten. Von ihm gilt ähnlich wie im Römischen System, dass er zwar nicht immer persönliche Würdigkeit und Gläubigkeit, wohl aber die richtige Absicht (*γνώμην ἀποφασισμένην*; *intentionem saltem faciendi quod facit ecclesia, Trid. VII, can. 11)* hinzubringen muss. Schon hiermit ist gesagt, dass die sacramentliche Handlung auf sich selbst und der priesterlichen Vollziehung beruht. Cyrill hingegen lässt den Priester hinweg und setzt den Glauben des Em-

pfängers an die Stelle, wodurch dem Mysterium zur Hälfte nur eine subjective Realität beigegeben wird, *Cyr. cp. 15: ὅτι ἠλαττωμένης τῆς πίστεως τοῖς μεταλαμβάνουσι ἡ ὁλοκληρία τοῦ μυστηρίου οὐ σώζεται.* Hiermit wird die katholische Anschauung durchbrochen, daher der scharfe Widerspruch der *Conf. Dos. decr. 15, p. 450. 51: ὁμολογοῦμεν δ' αὐτὰ εἶναι ὄργανα δραστικὰ τοῖς μυουμένοις χάριτος ἐξ ἀνάγκης. — — ὥστε οὐκ ἐν τῇ χρήσει, ἀλλὰ καὶ πρὸ τῆς χρήσεως ἔχει τὸ τῆς εὐχαριστίας μυστήριον τὴν τελείωσιν.* Cyrills Behauptung ist nur ein häretisches Miasma. Nicht der Gebrauch bringt die Vollständigkeit des Sacraments erst hervor, denn selbst bei unwürdigem Empfange übt es gewisse richterliche Wirkungen, und nicht der Glaube, denn sonst müsste eine unter Häretikern vollzogene Taufe wiederholt werden. Die Unabhängigkeit vom Gebrauch wird durch die Eucharistie, die Unabhängigkeit vom Glauben durch die Kindertaufe bewiesen. Ungefähr kommen diese Bestimmungen auf die der Römischen Kirche hinaus. Auch ihr zufolge ist in und mit der Handlung als solcher auch das Sacramentliche in ihr gegeben, es vollzieht sich also ex opere operato; und ebenso wird nach beiderseitiger Ansicht der geheimnissvolle Act nicht durch den Glauben hervorgebracht, obwohl der Segen der Mittheilung an diesen gebunden bleibt. Die bestimmte Bedingung des *obicem non ponere* wird hier nicht ausgesprochen. Eigenthümlich aber ist die Anrufung des Geistes, welche wir weiter unten ausdrücklich geltend gemacht finden werden. Dass die Einsetzung von Christus selbst zum Wesen des Mysteriums gerechnet wird, erhellt aus *Dos. p. 449. 50. Gabr. Phil. cp. 8: ὁ τὰ μυστήρια διαταξάμενος καὶ νομοθετήσας αὐτός ἐστιν ὁ κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστός.*

### § 92. Zweck, Zahl, Ordnung der Mysterien.

In Rücksicht ihres Zwecks dienen die Mysterien theils als Abzeichen der Kinder Gottes und wahren Mitglieder der orthodoxen Kirche, theils zur Stärkung des Vertrauens, dass diese unter Voraussetzung des Glaubens und der Werke der Hoffnung des ewigen Lebens sich getrösten dürfen, theils endlich als sichere Heilmittel zur Befreiung von der sündhaften Schwäche.

Die Siebenzahl entspricht den sieben Gaben des Geistes und den sieben Sünden und Fehlern, die sacramentlich geheilt werden sollen, und sie gestattet noch zahlreiche andere

Analogieen. Der Cyklus der Mysterien gliedert sich nach Jeremias dergestalt, dass das Bedürfniss der natürlichen Fortpflanzung voransteht, dann folgen die eigentlichen erlösenden Wirkungen und zuletzt das Sacrament der priesterlichen Weihe sowie das der Sündentilgung. Die gewöhnliche Reihenfolge aber lautet: Taufe, Myron, Eucharistie (zuweilen erst an vierter Stelle genannt), Priesterweihe, Busse, Ehe und Oelung, unter welchen der Taufe, der Weihe und meist auch dem Myron Unwiederholbarkeit und damit ein unverlöschlicher Charakter (*σφραγὶς ἀνεξάλειπτος*) beigelegt wird. — Ganz abweichend legt Metrophanes die Trinität zum Grunde und erkennt nur drei Mysterien als nothwendige und eigentliche an: die Taufe als Zeichen der Reinigung und Versöhnung, das Abendmahl als Symbol der Einpflanzung in Christus als die gesunde Lebenswurzel oder der Lebensgemeinschaft mit ihm, die Busse als Unterpfand und Ausdruck der fortdauernden Wirksamkeit des h. Geistes, durch die wir, so oft wir sündigen, auch zur Besserung angehalten werden. Er fügt hinzu, dass ausserdem die Kirche noch vier andern Handlungen, der Salbung, Priesterweihe, Ehe und Oelung vermöge ihres mystischen und pneumatischen Charakters denselben Namen beigelegt habe. Mit dieser Unterscheidung scheint Metrophanes damals allein zu stehen, aber indem er die jüngere Satzung freier beurtheilt, hat er ältere Vorgänger auf seiner Seite.

In der Zweckbestimmung wird also das äussere Abzeichen der kirchlichen Mitgliedschaft ebenfalls geltend gemacht, wenn gleich das Hauptgewicht auf der inneren Heilkraft und der Stärkung christlicher Hoffnungen ruhen soll. Daher *C. O. I, qu. 101*: *διὰ νὰ ἔχωμεν ἰατρικὰ ἀναμφίβολα, νὰ διώχνωμεν ταῖς ἀσθενείαις τῶν ἁμαρτιῶν μας.*

Die Reihenfolge der sieben Sacramente stimmt nicht ganz mit der Römischen, nach welcher Oelung, Priesterweihe und Ehe die fünfte bis siebente Stelle einnehmen. Die innere Ordnung wird dagegen ähnlich wie *Cat. Rom. II, 7. 12* erläutert und aus den Erfordernissen des natürlichen und religiösen Lebens hergeleitet. *Acta W. p. 77*: *τὸ γὰρ μυστήριον ἢ πρὸς γένεσιν ἀνθρώπων ὁρᾷ, καί ἐστιν ὁ ἐν Χριστῷ γάμος, ἢ πρὸς σωτηρίαν· καί ἐστιν ἡ*

τάξις τῶν ἱερῶν καὶ δι' αὐτῶν καὶ ἐν αὐτοῖς ἐνεργούμενα καὶ παντὶ μὲν χρήσιμα, τὸ βάπτισμα, τὸ μύρον, ἡ κοινωνία· τοῖς δὲ ἀφιερουμένοις θεῷ ἡ χειροτονία ὡς λαϊκοῖς ὁ γάμος, καὶ τοῖς μετὰ τὸ βάπτισμα ἁμαρτήσασιν ἡ μετάνοια καὶ ἡ τοῦ ἡγιασμένου χρίσις ἐλαίου, ἅτινα ἢ ἄφεσιν τῶν ἡταρτημένων χαρίζεται ἢ τοὺς ἐγκειμένους τῇ ψυχῇ σπίλους ἀποκαθαίρει. Die unvertilgbaren Mysterien entsprechen ebenfalls den Römischen, obwohl nach *Gabr. Phil. De sacram. cp. 8* das Myron nicht allgemein zu diesen gezählt wurde. Zur Vergleichung und Begründung der Siebenzahl griff man nach allen Seiten herum: sieben Gaben des Geistes, sieben Tugenden und Laster, sieben Leuchten des Sacharja und Sterne der Apokalypse (1, 16), sieben Waschungen im Jordan (2. Reg. 5, 14. 10), sieben Gaben, drei seelische und vier leibliche für den Uebergang in das jenseitige Leben und Aehnliches, s. *Gabr. Phil. cp. 5.*

Die Ansicht des Metrophanes ist nicht so auffällig, wie sie von Hofmann Symbolik, S. 167 gefunden wird, und nur zu verwundern, dass derselbe unbefangener denkende Mann späterhin vollständig in die Verdammung des Cyrillus willigte. Bekanntlich hat sich die lateinische Zählung sehr spät und unter mancherlei Schwankungen in der griechischen Kirche eingebürgert, daher völlig falsch die Behauptung des *Leo Allat. De consens. III, 16. 4: Praeterea Graeci omnes, qui de sacramentis scripserunt, tum antiqui tum recentiores, septem sacramenta christianae legis uno consensu affirmant.* Nachdem Dionysius und Theodor von Studium sechs, Johann von Damascus zwei Mysterien anerkannt, findet sich die Siebenzahl bei dem Mönch Hiob um 1270, welcher neben der Oelung noch den Mönchsstand einschiebt, in dem Bekenntniss des Johannes Paläologus, bei Gabriel von Philadelphia (s. d. Stellen in *Leonis Allat. De cons. l. c.*). Im fünfzehnten Jahrhundert verwendet Symeon von Thessalonich grossen Fleiss auf den Gegenstand, er ist erster gründlicher Darsteller einer Lehre, welche sich im Allgemeinen der Römischen anschliessen und doch alle griechischen Eigenheiten wahren und der Römischen Vorstellungsweise gegenüber mit polemischer Schärfe vertreten sollte. Die Synode von Florenz befestigte dieses sacramentliche System auch für die griechische Literatur, welches nunmehr in die Bekenntnissschriften überging. Aber noch im vierzehnten Jahrhundert hatte Nicolaus Cabasilas seine Anschauung vom Werden und Wachsen des Lebens in Christo auf den Cyklus der Taufe, des Myron und des vollendenden Abendmahls gegründet, die übrigen lässt er unerwähnt. Im Zeitalter der Reformation muss sich Jeremias den Lutheranern gegenüber so ausdrücken p. 240: ἂν γὰρ τὰ κυριώτερα τῶν

μυστηρίων τὸ βάπτισμα καὶ ἡ κοινωνία ἡ θεία ἐστὶν, καὶ ὧν δίχα σωθῆναι ἀδύνατον, ἀλλὰ καὶ ταῦτα παρέδωκεν ἡ ἐκκλησία, τὰ λοιπά φημι ἄχρι τῶν ἑπτά. Aehnlich unterscheidet Gabriel cp. 6 nothwendige und nur nützliche Mysterien, als welche letztere er das Myron, die Oelung und Ehe bezeichnet. Unter diesen Umständen folgte Metrophanes nur einer besseren Einsicht in die Tradition, wenn er, obgleich abweichend von Gabriel, ebenfalls eine Grenzlinie zieht und die eigentlichen Sacramente auf drei beschränkt, die vier andern aber und unter ihnen das sonst so viel gepriesene Chrisma nur als geistliche und geheimnissvolle Verrichtungen gelten lässt. Die Busse tritt in den engeren Kreis vermuthlich wegen ihrer praktisch-hierarchischen Wichtigkeit. Die beiden öffentlichen Lehrschriften wissen nichts von solchen Abstufungen, der Anschluss an das Römische Schema ist vollzogen; Auctorität und Gewohnheit haben alles kritische Urtheil unterdrückt.

Seitdem ist der Cyklus der Mysterien derselbe geblieben, doch behielt die theologische Privatansicht immer einigen Spielraum. Platon und Philaret folgen der gewöhnlichen Ordnung, indem sie nur Taufe und Eucharistie als vornehmste, sodann Salbung und Busse als zunächst wichtigste Mysterien voranstellen. Damalas vertheilt dieselben unter den doppelten Zweck der Rechtfertigung und Heiligung; der ersteren dient die Taufe, während den übrigen die heiligende Wirkung zugewiesen wird. Περὶ ἀρχῶν p. 158: ὑπὸ τὴν λέξιν μυστήρια νοεῖ ἡ καθολικὴ ἐκκλησία τοιαῦτα κοινὰ τῆς τοῦ θεοῦ χάριτος καὶ τῆς ποιμαινούσης ἐκκλησίας ἔργα, ἐν οἷς στενῶς καὶ ἀναποσπάστως ἡ ἀόρατος τοῦ θεοῦ χάρις ἡ εἴτε δικαιοῦσα εἴτε ἁγιάζουσα μετὰ ὁρατῶν ἢ αἰσθητῶν σημείων συνδέεται.

## § 93. Die Stellung der Mysterien.

Der entwickelte Sacramentsbegriff befindet sich genauer angesehen in einem unklaren Verhältniss zu dem Glauben und den Werken. Das Christenthum tritt zuerst als Rechtgläubigkeit und Tugend auf, jetzt wird es in den Zauber der Mysterien gebannt. Zwar sollen diese theoretisch an den Glauben und guten Willen stets anknüpfen und sie voraussetzen oder auch hervorbringen, allein der Glaube, indem er sich der sinnlichen Hierurgie, ohne welche es keine Seligkeit geben soll, anheftet, verliert seine eigene angeborene Geistigkeit und sitt-

liche Kraft. Und so entsteht eine nothwendige Spaltung, und der beste Theil des religiösen Geistes kann der rituellen Befangenheit oder dem unverstandenen Schauer des Mysteriendienstes geopfert werden. Dazu kommt, dass das Nicänische Symbol als vollständiger Inbegriff alles zum Heil Nothwendigen vorausgesetzt wird und dennoch ausser der Taufe kein anderes Mysterium nennt.

Der Eindruck, welcher die mystischen Verrichtungen begleiten soll, heisst von Alters her φρικτόν, φρικῶδες. Daher nach *Jerem. Patr. resp. p. 95:* ὅπως αἱ φρικώδεις αὗται ἱερουργίαι τὸν θεὸν καταλλάσσουσιν. Ebenso *Syn. Const. Append. ed. Weissenb. p. 217:* περὶ τοῦ φρικτοῦ μυστηρίου τῆς εὐχαριστίας. Aber eben diese überlieferte Scheu artet bei unentwickelter Frömmigkeit und mangelnder Geistesbildung in ein blödes sinnliches Staunen aus.

## § 94. Die Taufe.

Die Taufe ist Abwaschung und Reinigung von der angeerbten Sünde in der Form einer dreimaligen Untertauchung in's Wasser unter Anrufung der Trinität durch den Priester. Denn auf den Tod der Sünde folgt die Wiedergeburt aus dem Wasser und Geist (Joh. 3, 5), durch dieses Bad empfangen wir den Zugang zum Gottesreich und treten ein in den Stand des Christen. Folglich ist die Taufe das sichere Mittel und Unterpfand des ewigen Heils, sie bewirkt theils Hinwegräumung aller Sünden, bei Kindern der erblichen, bei Erwachsenen auch der vorsätzlichen, theils Zurückführung in den ursprünglichen Zustand der Gerechtigkeit und Heiligkeit. Der Mensch wird also wieder, was er vor der Sünde gewesen, und er wird zugleich der Gemeinschaft Christi einverleibt (1 Cor. 6, 2. Gal. 3, 27). Ohne die Taufe keine Seligkeit. Auch nach Cyrillus stammt alle Kraft der Taufe aus dem Tode und der Auferstehung Christi, ihre Wirkung ist reinigend und rechtfertigend, aber in dem Sinne dass alle dem Täufling anhaftende Sünde mit ihr als verziehen, nicht als völlig hinweggenommen gedacht wird.

Mit diesen Bestimmungen wird das Bekenntniss: ὁμολογῶ ἓν βάπτισμα εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν begründet und erläutert *C. O. I,*

*qu. 102. 103. Dos. Conf. decr. 16*, in wesentlicher Uebereinstimmung mit *Jerem. Resp. cp. 87, 238.* Wiedererneuerung, Reinigung, Uebergang aus dem schlechten Nichts oder aus der ersten bloss natürlichen Geburt in das Licht des wahren Seins und neuen christlichen Daseins (*φωτισμός*) sind von jeher in der Taufe dargestellt gefunden worden. Da aber alle Mysterien productiver, nicht bloss significativer Art sind, und da sie nur fortpflanzen, was in Christo wirklich geworden ist: so erscheint die Taufe als eine aus der Menschwerdung und dem Tode Christi hervorgegangene heilende, versöhnende und umzeugende Kraftwirkung und ihre Wahrheit fällt mit ihrer darstellenden Bedeutung zusammen. Daher heisst es *Jerem. Resp.* l. *c.*: *τὸ βάπτισμα τοίνυν τὸ εἶναι δίδωσι καὶ ὅλως ὑποστῆναι κατὰ Χριστόν. — — καὶ ἀποθνήσκομεν τὸν θάνατον ἐκείνου (Χριστοῦ), ἵνα καὶ τὴν ἀνάστασιν ἀναστῶμεν καὶ τῆς βασιλείας κληρονόμοι γενώμεθα.* Die Taufe verleiht und gründet das christliche Wesen, indem sie aus dem Tode der Sünde in das Leben der Auferstehung emporführt. Auch in der *C. O.* werden Zeichen und Sache nicht unterschieden; voran der Satz: *τὸ βάπτισμα εἶναι μία ἔκπλυσις καὶ ἀναίρεσις τοῦ προπατορικοῦ ἁμαρτήματος διὰ τῆς τρίτης καταδύσεως εἰς τὸ ὕδωρ*, und gleich darauf die Erklärung, dass nach dieser Wiedergeburt aus dem Wasser und Geist sofort die Versöhnung des Menschen mit Gott stattfinde und der Zugang zum Gottesreich eröffnet werde. Damit ist schon ausgesprochen, dass die Taufe, was sie anzeigt, auch durch sich selber darreichen, ihren eigenen bildlichen Sinn in und mit der Verrichtung wahr machen soll; diese ihre Effictivität wird auch einstimmig bezeugt. Die Taufe ist ein unzweifelhaftes Siegel der Rettung, — *ἀναμφίβολος σφραγὶς τῆς σωτηρίας τῆς αἰωνίου (quaest. 103)*, — die Namen *ἀναγέννησις, ἀνάκτισις, κάθαρσις (Syn. Hier. p. 369)* gehen daher unmittelbar auf die Handlung über, ohne dass über das Verhältniss des Zeichens zur Sache weiter reflectirt würde. Nur Metrophanes drückt sich p. 92 so aus, als sollte das symbolische Moment auch als solches bemerklich gemacht werden: *τὸ μὲν ἅγιον βάπτισμα σημεῖον τῆς τοῦ πατρὸς πρὸς ἀνθρώπους καταλλαγῆς ἐν τῷ αἵματι τοῦ μονογενοῦς αὐτοῦ υἱοῦ, δι' οὗ καὶ υἱοθεσίας ἡμᾶς ἄξιοῦ διὰ τοῦ βαπτίσματος, δι' ἧς καταλλαγῆς καὶ υἱοθεσίας λυτρούμεθα τῆς ἀρχεγόνου ἀρᾶς καὶ τέκνα θεοῦ κατὰ χάριν γινόμεθα.*

Die Wirkung des Mysteriums kann unter diesen Umständen nicht realistischer gefasst werden als hier geschehen. Wie überhaupt die Wiederherstellung des Menschen aus zwei Stücken besteht, aus Entsündigung und positiver Erneuerung: so muss auch

die Taufe Zweierlei hervorbringen; sie nimmt erstens alles Sündhafte hinweg, qu. 103: *πρῶτον τὸ μυστήριον τοῦτο σικώνει ὅλα τὰ ἁμαρτήματα*, und versetzt zweitens den Empfänger in den Stand der Gerechtigkeit zurück, welche der Mensch als der Unschuldige und Sündlose besass: *δεύτερον ὁ ἄνθρωπος ἀνακαινίζεται καὶ ἀποκαθίσταται εἰς τὴν δικαίωσιν ἐκείνην, ὅπου εἶχεν ὅταν ἦτον ἀθῷος καὶ ἀναμάρτητος*. Die Sünde, bei Kindern die erbliche, bei Erwachsenen auch die thätliche, werden vollständig getilgt, Unschuld und Heiligkeit treten an die Stelle. Befreiung von allen schlechten Neigungen und unvernünftigen Begierden, gänzliche Verähnlichung mit Christus, Zuversicht des christlichen Bekenntnisses unter Gefahr und Verfolgung, Fähigkeit das göttliche Licht des Geistes sammt der verlorenen Freiheit wieder zu gewinnen und festzuhalten, dieses Alles bildet selbst nach Metrophanes p. 112 die Frucht der Taufe. Noch schärfer und unumwundener definirt *Dos. C. decr. 16, p. 454* die Leistungen (*ἀποτελέσματα*) des Sacraments als Vergebung aller anhaftenden Sünde, als Hinwegräumung jeder Strafe und Schuld, als Verleihung der Unsterblichkeit. Die Getauften sind zugleich gerechtfertigt, sie werden zu Tempeln Gottes, sie haben nach Gal. 3, 27 Christus angezogen und müssen ihm in der Freiheit von jedem Makel gleichstehen. Man soll dies nicht etwa dahin deuten, als ob die Sünde als Unreinigkeit noch fortdauere und nur aufhöre als solche zu gelten (*ἰσχύειν*) und angerechnet zu werden; das wäre eine gottlose Verleugnung der Frömmigkeit. Nein, die gesammte Sünde, welche die Taufe vorfindet, muss mit ihr als verschwindend und nicht mehr vorhanden angenommen werden: *ἀλλ' ὅτι πᾶσα ἁμαρτία πρὸ τοῦ βαπτίσματος οὖσα ἢ γεγονυῖα ἀφανίζεται καὶ ὡς μὴ οὖσά ποτε ἢ γεγονυῖα λογίζεται*. Alle biblischen Ausdrucksweisen und Vorzeichen beweisen, dass dem Mysterium diese Kraft vollkommener Reinigung einwohnt. Soviel wird allerdings eingeräumt, dass der also sacramentlich Gerechtfertigte nachher aus dem Stande der Gotteskinder wieder herausfallen und zum Todsünder werden kann: aber wie tief er auch sinken mag, immer bleibt gewiss, dass ihn das Sacrament zuvor in einen schlechthin Gerechten verwandelt hat (*cf. Synod. Const. ed. Weissenb. p. 219*). Die Römische Vorstellung lässt wenigstens den natürlichen Sündenreiz und die Schwäche, wenngleich ohne eigentlichen Sündencharakter, auch nach der Taufe fortbestehen; nach der griechischen folgen auf die natürlichen Geburten lauter umzeugende Neugeburten, und wollte man sich eine Taufe der Erwachsenen eingeführt denken: so würde die Folgerung entstehen, dass das kirchliche Leben von täglichen Ansätzen positiver Heilig-

keit und Gerechtigkeit durchschossen würde, von denen gar nicht zu begreifen wäre, warum sie doch nichts Grösseres leisten noch die Sünde überwinden, sondern alle jene Umgeschaffenen wieder in die gewöhnliche Menschlichkeit zurückfallen lassen. Soweit treibt der mystische Realismus, welcher von dem Sacrament eine zweite schöpferische Naturgewalt ausgehen lässt. Die gewöhnlich so genannte geistig und sittlich sich vollziehende Rechtfertigung wird von der sacramentlichen erdrückt, der hohe Gedanke des Apostels Gal. 3, 27 durch Missverstand des Buchstabens entwerthet. An dieser Stelle kann sich das übrigens mit so grosser Entschiedenheit durchgeführte Freiheitsprincip nicht mehr halten, es unterliegt den Eingriffen eines geheimnissvollen Naturprocesses. Die Anschauung älterer Schriftsteller, z. B. des Cabasilas, ist insofern reiner gehalten, als sie die beiden Grundfactoren des christlichen Lebens, Sacrament und Wille, bestimmt neben einander stellt, damit was der eine nicht tragen kann, dem andern überlassen bleibe. Die ganze Ueberspannung scheint nur dadurch erklärlich, dass sie nicht überall gleich folgerichtig ausgesprochen, zuweilen mit mildernden und nicht so weit reichenden Ausdrucksweisen verbunden wird.

Auch Cyrill scheint sich diesmal der orthodoxen Ansicht zu nähern. Er sagt cp. 16: *οὐκ ἀμφιβάλλομεν, ἀφεῖσθαι τὰς ἁμαρτίας, τήν τε προπατορικὴν καὶ ὅσας ἄλλας ἦν πεπραχὼς ὁ βαπτισθείς· ὥστε τοὺς λελουμένους ἐν ὀνόματι — — ἀναγεγεννημένους εἶναι κεκαθαρμένους καὶ δεδικαιουμένους.* Allein es geht doch aus den Worten: *ἀφεῖσθαι τὰς ἁμαρτίας* nur hervor, dass die Sünden verziehen und ihre Schuld erlassen, nicht aber dass auch die sündhafte Neigung ausgetilgt gedacht werden soll; damit ist das geistigere protestantische Verständniss gewahrt. Dositheus stempelt Cyrill's Erklärungen zur Häresie, und die Synode von Jassy folgert aus seinen Worten, was sie gar nicht besagen, nämlich eine schon mit der Taufe gegebene und für immer unverlierbare Rechtfertigung: *τῷ μὲν γὰρ βαπτίσματι οὕτω δικαιοῦσθαι οἴεται τὸν βαπτιζόμενον, ὡς μὴ οἷον τε εἶναι κατ' οὐδένα τρόπον ἀπολέσθαι.* Am Meisten gehen in dieser Angelegenheit die reformirte und die griechische Ansicht aus einander, — dort die weiteste Anerkennung, hier die vollständigste Verleugnung alles Symbolischen, dort die einfache Unterscheidung des Zeichens und der Sache, während hier beide identificirt werden. Hält man sich aber an die Frage, ob mit der Taufe nur das Bewusstsein des Täuflings oder seiner Stellvertreter sowie dessen religiöse und sittliche Stellung zu Gott

oder auch sein Zustand unmittelbar verändert zu glauben sei: so tritt der Unterschied der protestantischen und katholischen Richtung wieder in seine Rechte.

## § 95. Form und Nothwendigkeit der Taufe.

Aus diesen Prämissen ergiebt sich die ausnahmslose Nothwendigkeit der Taufe, weil die Joh. 3, 5 geforderte Heilsbedingung nur durch sie erfüllt werden kann. Alle empfangen durch Reinigung und Wiederherstellung die Anwartschaft, Kinder aber, wenn sie frühzeitig sterben und daher noch keine vorsätzliche Sünde begangen haben, die völlige Gewissheit des Gottesreichs. Erwachsene hingegen stehen immer in der Möglichkeit, vermöge ihrer Freiheit des verliehenen Heils sich nachträglich verlustig zu machen. — Zur richtigen Vollziehung der Taufe werden erfordert: genaue Anwendung der Einsetzungsworte, Abschwörung des Satans und Glaubensbekenntniss, welche beide bei Kindertaufen vom rechtgläubigen Pathen (ὁ ἀνάδοχος) geleistet werden, Gebrauch des reinen und ungemischten Wassers statt jeder anderen Flüssigkeit und der Regel nach Verrichtung durch den Priester. In Nothfällen kann jedoch jede andere Person, männlich oder weiblich, an dessen Stelle treten, sobald sie nur die richtige Intention haben. Besonders aber fordert die kirchliche Ueberlieferung eine dreimalige Untertauchung des Täuflings; denn nur in dieser Form, nicht durch blosse Besprengung wird das biblische Vorbild von *Act. 8, 38. Rom. 6, 4. 54.* zur Anschauung gebracht.

Vgl. *C. O. I, qu. 103. Synod. Hier. p. 368. Dos. C. decr. 16.* Zumal in der letzteren Stelle wird sie als schlechthin unentbehrliche Bedingung des Antheils am Gottesreich hingestellt, aber mit dem Zusatz: μετὰ τὴν ἔλευσιν τοῦ σωτῆρος, wodurch der Folgerung, als ob auch die ungetauften Frommen des A. Bundes der Erlösung ganz verlustig bleiben müssten, ausgewichen werden soll. Das Bedürfniss der Taufe soll sich decken mit dem der Wiedergeburt, und doch können beide wieder historisch auseinander fallen. Gleichbilder und Abstufungen der Taufe, deren *Joh. Dam. I, p. 261*

nicht weniger als acht aufzählt, finden *Syn. Hier. l. c.* eine einfache Benutzung; aber die künstliche Vorstellung einer Begiertaufe kennt die griechische Kirche nicht. Das Sacrament behauptet seine ganze gesetzliche Strenge. Richtig bemerkt daher *Th. Smith p. 8: Tantam enim necessitatem sacramenti hujus, quo in Christianorum numerum transeuntes haereditatis in coelis adeundae jus sibi acquirunt, e praecepto Christi Joh. 3, 5 oriri credunt, ut de infantibus ἀβαπτίστοις vix bene quidem ominari aut norint aut velint.* Um so mehr muss die Nothtaufe ausdrücklich frei gegeben werden, *Metroph. p. 110. 201. C. O. I, 103.* Mit der Vorschrift des ungefälschten Wassers soll der Römischen Sitte, Salz in das Taufwasser zu mischen, widersprochen werden; zugleich bildet die Wasserweihe einen heilig gehaltenen Bestandtheil der griechischen Liturgie. Grosses Gewicht legen alle Zeugnisse auf die biblische und altkirchliche Form der dreifachen Untertauchung. Daher *Jerem. Resp. p. 63:* ἡμεῖς μὲν ἐν τρισὶ καταδύσεσι βαπτίζομεν, οἱ δὲ Λατῖνοι οὐ καλῶς ποιοῦντες ἐν μιᾷ καταδύσει βαπτίζουσι. Nur das Untertauchen, nicht die blosse Besprengung entspricht den biblischen Vorbildern von *Marc. 1, 10. Act. 8, 38. Rom. 6, 5.*, und die Einsetzungsworte sollen sich entweder nach *Metroph. p. 106* unter die drei Acte des Untertauchens vertheilen, oder nach *C. O. qu. 103* bei dem dritten Male zusammen ausgesprochen werden. Die Abweichung von der alten Form nannte einst Symeon Metaphrastes die achte Häresie der Lateiner; Cärularius zählt es zu den lateinischen Greueln, wenn der Täufling nur einmal untergetaucht und sein Mund mit Salz angefüllt wird. Zu Florenz wurde von manchen Griechen bezweifelt, ob ein also verstümmeltes Sacrament für vollgültig zu erachten sei, und spätere Russen wollten die Abendländer lieber besprengte als getaufte Christen nennen. Die Protestanten haben einfach geantwortet, es sei höchlich wünschenswerth, dass kein wichtigerer Streit unter den Christen obwalten möchte; übrigens heisse das Wort βαπτίζειν nicht nothwendig untertauchen, *Act. Würtemb. p. 313.* Gewiss contrastirt hier die antike Treue und Buchstäblichkeit der Griechen mit der übrigen rituellen Ueberladung. Auch erstreckt sich der Argwohn gegen die lateinischen Neuerungen sogar auf die Form der priesterlichen Vollziehung. In dieser Hinsicht bemerkt *Sym. Thess. Opp. p. 227*, der Priester dürfe bei der Verrichtung des Sacraments nicht sagen: ich taufe, sondern es wird getauft N. N., weil der Act von Seiten des Empfängers als ein freiwilliger hingestellt werden müsse.

In der Festhaltung des alten und schon im dritten Jahrhundert entstandenen Exorcismus berührt sich die griechische Kirche mit

der Lutherischen, doch kennt der Orient noch eine Art der Weihe, welche Sachen und Nahrungsmittel von Ansteckungen des Bösen befreien soll. Die Taufzeugen, *ἀνάδοχοι*, sind schon in der alten Kirche gebräuchlich, *Dion. Hier. eccl. cp. 2.* Nichts Anderes ist gemeint, wenn *Pseudojust. Quaest. 56 ad Orthod.* bemerkt, dass Kinder der sacramentlichen Segnungen gewürdigt werden vermöge des Glaubens derer, die sie zur Taufe bringen, *τῇ πίστει τῶν προσφερόντων αὐτὰ τῷ βαπτίσματι.* S. Heineccius, III, S. 298 ff.

## § 96. Einmaligkeit der Taufe.

Wenn Keiner, auch nicht der Neugeborene, ohne sacramentliche Wiedergeburt gerettet wird: so folgt aus der Nothwendigkeit der Taufe auch die der Kindertaufe. Dass diese letztere zugleich biblisch gerechtfertigt sei, ergiebt sich aus Matth. 19, 14 und aus dem Uebertritt ganzer Familien im apostolischen Zeitalter (*Act. 8, 12. 16, 23*), es wird von Vätern wie Dionysius, Justin und Augustin ausdrücklich verbürgt.

Endlich verleiht dieses Mysterium wie das der Priesterweihe einen unverlöschlichen Charakter, es darf daher, sobald die Richtigkeit der Vollziehung feststeht, niemals wiederholt werden, mag auch der Getaufte nachmals tausendfach in Sünden verfallen und vom Glauben abtrünnig geworden sein. Für alle solche Fälle tritt das Heilmittel der Busse und der Handauflegung an die Stelle. Im Princip verwerfen also die Griechen jeden Anabaptismus, welchem sie doch im Verhältniss zu andern Confessionen bis in die neuere Zeit Vorschub geleistet haben.

*C. Dos. decr. 16, p. 455. 56* nebst den Noten von Kimmel. An dieser Stelle wird aus der Vorliebe für das Ursprüngliche wieder ein standhaftes Beharren bei dem später Gewordenen, man bemerkt, dass die Griechen auch lateinische Gewährsmänner, wenn sie ihnen günstig waren, nicht verschmähten. Dionysius, Justin und Augustin, (*cf. De pecc. mer. I, 39*) sollen eine chronologische Reihe bilden, wobei Dionysius (*cf. Hier. eccl. cp. 7*) als Apostelschüler vorausgesetzt, bei Justin's Namen an die ihm beigelegten *Quaestiones ad Orthodoxos cp. 56* gedacht wird; Zeugnisse des fünften Jahrhunderts sind also in's erste und zweite hinaufgerückt, wobei eine Täuschung

über den wahren Sachverhalt in der ersten Periode nicht ausbleiben konnte. Die biblischen Belegstellen aber sind dieselben, welche noch gegenwärtig öfters als Beweise des apostolischen Ursprungs der Kindertaufe angeführt werden.

Die Benennung *σφραγίς* oder *χαρακτὴρ ἀνεξάλειπτος* findet sich auch anderweitig, z. B. bei Gabriel, und darf wohl als Uebersetzung der lateinischen angesehen werden. Was den Grundsatz der unwiederholbaren Taufe betrifft: so ist derselbe bekanntlich von der Römischen Kirche aus durchgeführt und auf die häretischen Parteien angewendet worden; die Griechen haben an dieser wichtigen und folgenreichen Praxis kein selbständiges Verdienst. Die Bestimmungen von Laodicea *(can. 7. 8)* und Constantinopel *(can. 7)*, nach denen für die Mehrzahl der ketzerischen Parteien die Salbung mit dem Oele als Act der Aufnahme in die katholische Gemeinde genügen sollte, schlossen sich an die Römischen Grundsätze an. Aber aus Stellen des Gregor von Nazianz (*Orat. 24, p. 430, Orat. 40, p. 656 ed. B.*) und des Basilius *(Opp. II, p. 194)* ist ersichtlich, dass viele Orientalen noch damals auf der Ungültigkeit einer wirklich häretischen und darum unvollständigen Taufe bestanden. Die Meinungen müssen auf diesem Boden noch längere Zeit getheilt geblieben sein, doch siegte am Ende das Princip der Unwiederholbarkeit; man entschloss sich im Allgemeinen, rückkehrende Häretiker als schon Getaufte anzusehen, welche daher nur durch Salbung und Handauflegung einzuführen seien. Ein ähnliches Verhältniss hat sich in späteren Zeiten wiederholt. Heineccius bemerkt Th. II, S. 244, „man habe es billig der Weisheit Gottes zuzuschreiben, dass dieses Sacrament auch in den allerverderbtesten Zeiten und Gemeinden nach seinem Wesen unverfälscht erhalten wurden.“ Allerdings lag darin ein Segen, und die Taufe hat, eben weil sie keine bedeutenden Abweichungen gestattete, die Confessionen immer noch zusammengehalten, auch als sie durch das Abendmahl gesprengt und gespalten wurden. Allein gerade in dieser Beziehung ist die neuere griechische Kirche hinter dem Abendlande zurückgeblieben. Das Wesen der Handlung wurde in die Eigenthümlichkeit des Ritus verlegt, der sich nur auf dieser Seite rein und unverfälscht erhalten habe. Das Resultat des alten Streits über die Ketzertaufe kam daher nicht vollständig zur Herrschaft, noch im siebzehnten Jahrhundert wurde die lateinische und protestantische Taufe in Constantinopel als eine durch blosse Besprengung vollzogene vielfach verworfen. Dasselbe geschah in Russland. Die abermalige Taufe der Römischen Katholiken wurde durch das Concil von 1620 ausdrücklich angeordnet

(Strahl, Beitr. zur russ. K. G. S. 226) und ist erst durch die Reformen des Patriarchen Nikon und Peters des Grossen abgestellt worden. Nützlich wirkte der gelehrte Theophanes Procopowitsch, welcher den gründlichen exegetischen, dogmatischen und historischen Beweis lieferte, dass der Unterschied des Besprengens und des Untertauchens mit der Bedeutung und Wirkung der Handlung nichts zu schaffen habe. S. dessen *Libellus synodicus de duplici modo baptizandi, 1779, p. 30*: *Si autem essentiam s. baptismi contemplemur, planius nobis constabit, mysterium aeque per immersionem atque per ablutionem posse administrari gratiamque sp. s. conferri.* Dazu p. 82, wo die letzte Entscheidung des Patriarchen und des Kaisers erwähnt wird des Inhalts: *qui a Latinis Pontificiis nec non a Lutheranis orientali ecclesiae uniri voluerint, non sunt denuo baptizandi, sed tantum sacro chrismate inungendi.* — Schlimmeres als jene Beschränktheit war dem jetzigen Jahrhundert vorbehalten; denn als vor wenigen Decennien das kirchliche Russenthum in die Ostseeprovinzen eindrang, hat die Taufe zuweilen dazu dienen müssen, um Kinder protestantischer Eltern nicht der christlichen Gemeinschaft überhaupt, sondern der griechischen Confession gewaltsam einzuverleiben.

## § 97. Das Chrisma.

Das zweite Mysterium ist das des Myron, der Salbung oder der Confirmation (*τὸ μύρον τοῦ χρίσματος, τὸ μυστήριον τῆς βεβαιώσεως, τοῦ ἁγίου μύρου καὶ ἁγίου χρίσματος*), gleichfalls ruhend auf Christus, dem Gesalbten, aber entstanden als der Geist die Apostel ergriff und ausrüstete (Luc. 24, 49). Wie einst unter sichtbaren Feuerzeichen die Kraft aus der Höhe auf die Jünger kam, um sie in dem Bekenntniss des Glaubens zu befestigen: so bedarf noch jetzt der Getaufte einer ähnlichen Kräftigung, nur durch sie erlangt er den vollen Mitbesitz an den Gnadengaben des Geistes. Die Bedeutung liegt in den Worten der priesterlichen Vollziehung: *σφραγὶς δωρεᾶς πνεύματος ἁγίου ἀμήν*! Es ist eine Salbung (*χρίσις*), die den christlichen Charakter bestätigt, aber auch eine Besiegelung und Befestigung in der Glaubens- und Geisteskraft, die der Seele ihre anfängliche und durch die Sünde verlorene Stärke (*ῥώμη, ἰσχύς*) auf's Neue zuführt und sie gegen die Angriffe des Bösen sicherstellt (2 Cor. 1, 21). Wenn

also durch die Taufe die Flecken der Sünde ausgetilgt werden: so dient das Chrisma zu einer lebendigen Ausrüstung für den Kampf des Lebens, es macht fähig, mit dem Munde zuversichtlich zu bekennen, was mit dem Herzen geglaubt wird. Nach Metrophanes gewährt es ein königliches Siegel, drohend und furchterregend für alle Feinde, die den mit der Taufe den Gläubigen anvertrauten Schatz antasten wollen, es sichert und befestigt dessen Besitz.

*C. O. I, qu. I, 104. Conf. Dos. decr. 15. Syn. Const. p. 217. Metr. p. 111 sqq.*, obgleich dieser das Chrisma nicht als eigentliches Mysterium, sondern nur als bedeutungsvolle τελετὴ μυστική betrachtet. Dazu vgl. *Act. Würtemb. p. 63. 77. 78.*

Zum richtigen Verständniss ist nöthig, dass die Namen χρίσμα, μύρον, βεβαίωσις, σφραγίς, welche die kirchliche Erklärung verbindet, historisch auseinander gehalten werden, wozu schon der alte Suicer *Thes. s. v.* χρίσμα und Bingham, *Antiquitt. eccl. IV, p. 344,* Heineccius II, S. 258 das Ihrige geleistet haben. In der schönen Paulinischen Stelle 2 Cor. 1, 21: ὁ δὲ βεβαιῶν ἡμᾶς σὺν ὑμῖν εἰς Χριστὸν καὶ χρίσας ἡμᾶς θεὸς, ὁ καὶ σφραγισάμενος ἡμᾶς καὶ δοὺς τὸν ἀῤῥαβῶνα τοῦ πνεύματος ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν, finden sich drei bezügliche Worte dicht neben einander, man könnte also meinen, dass sie schon im Alterthum auf dieselbe Handlung bezogen worden wären; allein es verhält sich anders. Wenn die *C. O. qu. 104 s. fin.* bemerkt, dass die Salbung mit dem Myron oder vielmehr deren Wirkung zu der Apostel Zeiten durch Handauflegung erfolgt (*Act. 8, 17*), später aber in der Form einer wirklichen Salbung vor sich gegangen sei: so hat sich in dieser Bemerkung eine Erinnerung an den geschischtlichen Hergang erhalten. Mit der biblischen Handauflegung *Act. 13, 3. 19, 6*, welche den Geist verleiht, ist keine Salbung verbunden zu denken, und ebenso ist mit der Salbung (χρίσμα) vom h. Geist und mit der Besiegelung und dem Unterpfand des Geistes, welches die Gläubigen nach 1 Joh. 2, 20. 2 Cor. 1, 21 von Gott empfangen sollen, nur eine innere Begabung, nichts Rituelles gemeint. Als aber seit dem zweiten Jahrhundert die Sitte allgemein wurde, die Täuflinge nachher mit geweihtem Oel zu salben, *Tert. De bapt. cp. 7. Constitt. ap. III, cp. 17. Act. Thorm. § 25—27*): konnte dies leicht mit Berufung auf diese Aussprüche gerechtfertigt werden. Dann wurde das Oel zum bedeutungsvollen Chrisma, die Salbung zum Vehikel des geistigen Christencharakters, und es entstand die Deutung:

χρώμεθα τῷ παλαιῷ ἐλαίῳ, ἵνα γινώμεθα Χριστοί (*Pseudojust. Quaestt. ad. orthod. 137*). Der Taufritus selber zerfällt bei genauerer ritueller Ausprägung in mehrere Acte; eine erste Oelsalbung geht voran, den Schluss bildet die Handauflegung, und mit dieser verwächst die zweite eigentliche Salbung, das Chrisma, welches den Christennamen überträgt als Siegel (σφραγίς) der Gabe des h. Geistes. Diese chrismatische Salbung mit dem h. Myron wird im *Conc. II. oecum. can. 7* kirchlich vorgeschrieben, bei Eusebius VI, 43 als nothwendig vorausgesetzt, von Cyrill v. Jerus. *Cat. mystag. III, 4* und später von Dionysius *Hier. eccl. cp. 5* sinnvoll gedeutet; auch *syn. Laod. can. 48* erklärt: ὅτι δεῖ τοὺς φωτιζομένους μετὰ τὸ βάπτισμα χρίεσθαι χρίσματι ἐπουρανίῳ καὶ μετόχους εἶναι τῆς βασιλείας τοῦ Χριστοῦ, bestätigt also die Vorstellung, dass hierdurch die Aufnahme in die Christengemeinschaft ihren letzten Abschluss gewinnen soll. Mehrere Umstände trugen dazu bei, der Salbung mit dem Myron einen selbständigen Werth zu verleihen; sie wurde im Abendlande zu einem bischöflichen Vorrechte, auch drang die Anordnung durch, nach welcher umkehrende Häretiker nicht durch eine zweite Taufe, sondern nur mittelst der Salbung durch das Myron der kirchlichen Gemeinschaft wieder einverleibt wurden. Die Handauflegung, obwohl zum apostolischen Gebrauch gehörig, kam doch gerade in der griechischen Sitte in Wegfall.

Man gestatte uns noch ein Wort über die späteren Auslegungen. Die griechische Mystik und Symbolik eines Dionysius (vgl. auch Joh. Dam. IV, p. 262), Maximus, Eustathius, Gregor von Thessalonich, Cabasilas (vom Leben in Christo S. 121 ff.) befindet sich hier ganz auf ihrem Felde, sie hat vieldeutige Namen wie Chrisis, Chrisma, Christus, Myron zur Verfügung und kann deren Sinn bald in's Geistige bald in's Materielle wenden. Das Myron besteht aus den feinsten aromatischen Substanzen, es verbreitet einen Duft zart und eindringend wie der Geist, dessen Wirkungen es vermitteln soll. Als Chrisma mahnt es zugleich an die alte Königs- und Priesterweihe, welche in Christus selber ihren höchsten Darsteller erhielt; er ist es, in dessen irdische Erscheinung die Fülle des Geistes sich ergossen hat, nicht um in ihr verschlossen zu bleiben, sondern um ihr eigenes Gefäss zu sprengen und auf das Ganze der nach ihm benannten Gemeinschaft als eine Weihe des Menschenwesens überzuströmen. Durch ihn ist die menschliche Natur gesegnet und zum Träger der Gotteskraft erhoben worden. Werth und Einfluss dieser Salbung sollen aber auch von dem, was die Taufe zu leisten hat, unterschieden werden. Wenn

das erneute christliche Dasein durch die Taufe erst hervorgebracht wird: so führt das Myron noch einen Schritt weiter, es bewirkt einen belebenden Anstoss und fügt zu dem Dasein die Bewegung, und aus dieser Quelle stammen die für den praktischen Lebenszweck erforderlichen Tugenden, in denen sich die Charismen des apostolischen Zeitalters fortsetzen.

Demnach ruhen die vorgetragenen Symbolstellen auf einer phantasiereichen Ueberlieferung, sie sind deren prosaischer Auszug. Wenn ältere Mystiker auch in diesem Falle auf die Persönlichkeit des menschgewordenen Christus zurückgingen: so begnügte man sich jetzt, in der Ausgiessung des Geistes über die Apostel die Geburtsstätte des Myron und seiner sacramentlichen Fortsetzung zu suchen und nahm den Christennamen und Christenstand ergänzend zu Hülfe. Den biblischen Standpunkt lieferte Luc. 24, 49 und 2 Cor. 1, 21, den traditionellen *Dion. Hier. eccl. cp. 4. 5,* und die Würtemberger Verhandlungen weisen sogar nur auf die Ueberlieferung zurück, ähnlich wie die cyprische Synode unter dem Patriarchen Germanus nach Leo Allatius, *De perp. cons. cp. 16. p. 12 59.* Immer aber bleibt Christus als der Gesalbte und Geisterfüllte die eigentliche Wurzel des Mysteriums. Da auch die Taufe wenigstens theilweise als Geistesmittheilung gefasst werden konnte: so war es schwierig, das Dynamische des Chrisma von dem der Taufe zu sondern; es geschah dadurch, dass man bei dem ersteren mehr an die praktischen Erfordernisse des Lebens dachte. Der Getaufte soll in den Bereich sittlicher Schwierigkeiten und Gegensätze wirklich eintreten und dem Kampf mit dem Bösen gewachsen sein, er soll sich bewegen lernen, und dazu setzt ihn das zweite Sacrament in den Stand. Neu ist nur der Name *βεβαίωσις,* welcher zwar aus der Paulinischen Stelle ebenfalls entlehnt werden konnte, aber sich in der älteren kirchlichen Darstellung nicht vorfindet und daher als Uebertragung der lateinischen *confirmatio* betrachtet werden muss. Indessen machte dies für die sachliche Erklärung doch keinen Unterschied; auch der Ausdruck *βεβαίωσις* liess sich wie *σφραγίς* in dem bereits feststehenden Sinne verstehen, dass nämlich durch das Myron das christliche Wesen nicht erst gegründet und in den Menschen eingeführt, sondern bestätigt, bestärkt und als geistliche Energie und Kraftbegabung auf den praktischen Lebenszweck angewendet werden soll. *C. O. qu. 105: διατὶ μὲ τὴν δύναμιν τοῦ ἁγίου πνεύματος οὕτως εἴμεσθεν βέβαιοι καὶ στερεοὶ, ὁποῦ δὲν ἠμπορεῖ νὰ βλάψῃ καθόλου ὁ νοητὸς ἔχθρὸς τὴν ψυχήν μας.* Man beachte, dass im Hauptbekenntniss die eigenthümlich griechische, bei Dositheus p. 449 die latinisirende

Benennung *βεβαίωσις* an die Sqitze gestellt wird. Vgl. noch *Sym. Thess. p. 238,* woselbst auf das Myron der volle Empfang der christlichen Mündigkeit und des allgemeinen Priesterstandes gebaut wird.

## § 98. Die Vollziehung des Chrisma.

Die chrismatische Salbung darf von jedem Priester voll zogen werden, dem Bischof aber gebührt das Recht, das Salböl vorher zu consecriren.

Die Materie soll aus Oel, Balsam und zahlreichen anderen aromatischen Substanzen bestehen. Im Gegensatz zur Römischen Ordnung wird gefordert, dass die Handlung, statt auf einen späteren Zeitpunkt verschoben zu werden, sich unmittelbar an die Taufe anschliesst, damit das in der letzteren Empfangene alsbald durch jene bestätigt und besiegelt werde. Endlich erlaubt, und dies stimmt wieder mit der lateinischen Ansicht, auch das Myron keine Wiederholung, ausser in dem Falle wo Jemand, nachdem er den christlichen Namen verleugnet oder einer andern Kirchengemeinschaft angehört hat, sich auf's Neue zu dem wahren kirchlichen Bekenntniss zurückwendet.

*C. O. qu. 105. Acta Würtemb. p. 63.* Diese Bestimmungen beweisen, dass die traditionelle Ausbildung des Myron, während sie in der lateinischen Kirche weiter fortging, bei den Griechen auf einem früheren Punkte festgehalten worden ist. Die Handlung wurde zwar verselbständigt und erhielt als Siegel der Geistesgaben einen eigenen Werth, blieb aber mit der vorangegangenen Taufe der Zeit nach eng verbunden; als Weihe der Erwachsenen trat sie in der Regel nicht auf, konnte also auch den sittlichen Werth einer Confirmation, auf welchen doch die Definitionen hindeuten, nicht in gleicher Weise darstellen. Daran hängen wieder die bittersten, von Unionisten wie Allatius vergeblich bemäntelten gegenseitigen Beschuldigungen. Schon Photius nennt es einen Abfall vom apostolischen Geist und Glauben, dass nach lateinischer Ordnung das Recht des Chrisma den Priestern entrissen und den Bischöfen vindicirt, und dass diese Handlung von der Taufe getrennt worden, als ob auf eine schon vorangegangene Salbung in weit späterem Zeitpunkt noch eine zweite folgen dürfe

*(Phot. ep. encycl.).* Die Gegenklage lautete dahin, dass die Griechen gar keine wahre Firmelung, die sich ja nur an Erwachsenen vollstrecken lasse, annehmen. Eine weitere Differenz lag in dem Zeichen der Handauflegung, welches auf griechischer Seite fehlt. Da aber beide Kirchen doch wieder einig waren, indem sie die Salbung als sacramentlich, als relativ nothwendig und unwiederholbar und endlich als gesetzliches Receptionsmittel für Häretiker anerkannten: so haben Zeitumstände und persönliche Gesinnungen darüber den Ausschlag gegeben, ob man jene Abweichungen als wesentliche urgiren, oder sich, wie zu Lyon und zu Florenz geschehen, über sie hinwegsetzen wollte. Die lateinische Confirmation ist unstreitig praktischer, das griechische Myron mystischer als Lebensweihe vorgestellt, und die protestantische Sitte der Confirmation hat sich im Anschluss an den lateinischen Sacramentsgebrauch gebildet.

Die Salbung selbst wird, ebenfalls mit kleinen Abweichungen vom abendländischen Ritus, vorgenommen an Stirn, Augen, Nase, Ohren, Brust, Händen und Füssen unter Begleitung der Worte: *σφραγὶς δωρεᾶς πνεύματος ἁγίου ἀμήν.* Wie sinnlich und superstitiös der ganze Act behandelt wurde und wird, erhellt aus der schwierigen Bereitung und Zusammensetzung des Salböls, deren Recept Heineccius II, S. 264 und Muralt, Lexidion s. v. Myrrhen Oel, angeben. Ein ähnliches Verzeichniss der Ingredienzien liefert King, Gebräuche und Ceremonien, S. 393, noch andere Goar im Euchologium, und jedes spätere weicht mehr ab von der Schriftstelle *Exod. 30, 23,* die man hauptsächlich zum Grunde legte.

Ueber die Mischung selber und den Zeitpunkt der Einweihung haderten die Byzantiner schon im zwölften Jahrhundert mit der armenischen Separatkirche, s. Herzogs Encyklopädie, XX, Artikel Nerses. „Man darf so mancherlei Schmiererei dazu nehmen, welche die Apostel in der ersten Einfalt nimmermehr würden zusammengesucht haben, wenn sie ja eine solche Salbung nöthig erachtet hätten.“ Ein unauslöschlicher Charakter wird meist, doch nicht einstimmig hervorgehoben, die Unwiederholbarkeit ist eine bedingte und folgt erst aus dem Zusammenhang mit der Taufe.

Die bischöfliche Weihe und Zubereitung des Salböls erfolgt nach einem Formular des Euchologiums, deutsch bei King, S. 388, s. auch Hahn, die Lehre von den Sacramenten innerhalb der abendländischen Kirche S. 210.

Zum Ganzen bemerkt Heinneccius S. 260: Die Satzung richte sich selbst durch das Bekenntniss: anfangs sei das Sacrament nur

durch Auflegung der Hände verrichtet worden, nachher habe man die Salbung beliebt. „Denn hat es Christus eingesetzet: so wäre es eine grosse Verwegenheit, die göttliche Stiftung zu verändern; — hat aber die Kirche die Freiheit gehabt, die Handauflegung abzuschaffen und die Salbung davor einzuführen: so ist es keine Einsetzung Christi und folglich auch kein Sacrament.“

## § 99. Die Eucharistie. Historisches.

Die dritte Stelle nimmt die h. Eucharistie oder das Abendmahl ein. An Würde und Fruchtbarkeit für die Erlangung des Heils überragt dieses Mysterium alle anderen. In ihm wird die ganze Fülle der Gnade und Gütigkeit des Herrn offenbar gemacht und den Gläubigen dargeboten, ihm gebührt daher gleiche Verehrung wie dem Heiland, ja wie der Trinität selber.

Die symbolischen Stellen sind kurz und werden erst aus der vorangegangenen geschichtlichen Entwickelung verständlich; nur Metrophanes erklärt sich ausführlicher.

*C. O. I, qu. 106.* τοῦτο τὸ μυστήριον ὑπερέχει ὅλα τὰ ἄλλα καὶ μᾶλλον τῶν ἄλλων ὠφελεῖ εἰς τὴν σωτηρίαν τὴν ἐδικήν μας. *qu. 56.* καὶ νὰ λατρεύωμεν τὴν ἁγίαν εὐχαριστίαν ὁμοίως καθὼς καὶ αὐτὸν τὸν σωτῆρα μας Ἰησοῦν. *Dos. C. decr. XVII p. 460.* μία γὰρ ἡ προσκύνησις τῆς ἁγίας τριάδος καὶ τοῦ σώματος καὶ αἵματος τοῦ κυρίου.

Schon weit früher ist die Eucharistie, obgleich weniger nothwendig als die Taufe, als der vollendende Höhepunkt sacramentlicher Wirkungen betrachtet worden. Taufe, Chrisma und Abendmahl sind die Hauptgestalten des Mysteriums und bezeichnen einen Stufengang, welcher von der Peripherie in das Centrum leitet. Wenn uns die Taufe von dem Schmutz der Sünde befreit, und wenn das Myron uns besiegelt: so werden wir durch die Eucharistie des Fleisches und Blutes Christi theilhaftig, ganz mit ihm vereinigt und zur vollen Einwohnung Christi in uns erhoben. Oder nach älterer mystischer Anschauung: durch die Taufe wird das verlorene göttliche Bild wieder hergestellt und eingeprägt, das Myron schafft Ausrüstung mit der Geisteskraft, das Sacrament des Altars hat zur Folge, dass die Geniessenden durchaus verwandelt, mit Christus verbunden, ja einer Natur- und Blutsverwandtschaft

gewürdigt werden, welche diesen zu ihrem anderen Selbst macht. Vgl. *Acta Würtemb. p. 64.* Cabasilas, vom Leben in Christo, S. 143 ff. Das erste Stück entspricht der Analogie der Geburt, das zweite dem Wachsthum und der Thätigkeit, das dritte gleicht einer innigsten Aneignung und Ernährung; ein Mysterium, das dieses Höchste leistet, ist eben darum auch der grössten Huldigung würdig.

Die jüngere Geschichte der griechischen Abendmahlslehre kann erst jetzt nach der von Dr. E. Steitz gegebenen sehr sorgfältigen und verdienstlichen Bearbeitung (s. dessen Abhandlungen: die Abendmahlslehre der griechischen Kirche in den Jahrbb. für d. Theol. Bd. IX bis XIII) im Zusammenhange überschaut werden; auf die letzten Abschnitte seiner Darstellung gründen wir einen kurzen historischen Rückblick. Freilich handelt es sich in dieser Angelegenheit nicht sowohl um eine Geschichte im höheren Sinn, als vielmehr um ein allmähliches Fortschreiten von Vorstellungen, welches, da ihm starke Impulse und Gegensätze fehlen, bald einem Stillstand, bald einer Schwankung und Verwirrung gleicht, und erst spät zu einem durschschnittlichen Resultate hinleitet. Im Allgemeinen ist die Anschauung dessen, was im Abendmahl vor sich gehen soll, eine mystische und phantastisch-wunderhafte, in welcher jedoch zwei Momente mit der griechisch-orientalischen Denkweise inniger verbunden erscheinen. Das eine ist die Hochschätzung des Weihegebets oder der Epiklesis, diese wird als Anrufung des h. Geistes formulirt, durch ihre Kraft sollen die Elemente aus ihrer Gewöhnlichkeit in den Bereich eines höheren sacramentlichen Daseins erhoben werden. Das andere ist die Annahme, dass in dem ganzen Verlauf der Handlung auch eine Veränderung oder Wandelung (μεταβολή) statt finde und durch diese der Endzweck des Sacraments erreicht werde. Zwar die Mehrheit war in den ersten Jahrhunderten der figürlichen Auffassung zugewandt; dennoch sind jene beiden Momente schon in den ältesten Zeugnissen des Justin und Irenäus nachweisbar; das Gebet sollte den liturgischen, die Wandelung oder die Verbindung eines himmlischen Bestandtheils mit dem irdischen den physischen und hyperphysischen Incidenzpunkt bilden. Daran knüpfte sich eine Ansicht, welche dem Wortlaut der göttlichen Darbietung vollständig gerecht werden will, und nachdem dieselbe durch sehr bedeutende Wendungen in's Geistige, Symbolische und Dynamische auf lange Zeit verdrängt worden war: sehen wir sie im vierten Jahrhundert in veränderter und verschärfter Gestalt wieder auftauchen. Eine Wandelung (μεταβολή, μεταποίησις) muss angenommen werden, und wenn diese anfangs in den Geniessenden verlegt worden war;

so soll sie jetzt schon in dem sinnlichen Gegenstande des Genusses, also in den Elementen erfolgt sein. Gregor von Nyssa ist der unzweideutige Vertreter einer Lehre, welche zuerst Brodt und Wein vermittelst der priesterlichen Anrufung umgewandelt, dann aber auch die Natur der Empfänger innerlich verändert werden lässt; die neue Realität aber, in welche Brodt und Wein aufgenommen werden, kann nur Leib und Blut des Gottmenschen sein. Ebenso wird in der dem Chrysostomus beigelegten Liturgie eine Wandlung postulirt, die Worte aber, welche den h. Geist herbeirufen sollen, leitet Basilius aus der apostolischen Ueberlieferung her: *De sp. s. cp. 27: τὰ τῆς ἐπικλήσεως ῥήματα ἐπὶ τῇ ἀναδείξει τοῦ ἄρτου τῆς εὐχαριστίας καὶ τοῦ ποτηρίου τῆς εὐλογίας τίς τῶν ἁγίων ἐγγραφῶς ἡμῖν καταλέλοιπεν*; Chrysostomus selbst spricht es schon aus, dass die gesegnete Eucharistie nichts Anderes sei als der Leib des geschichtlichen Christus selber. Nach solchem Vorgange hat Johann von Damascus (*IV, cp. 13. De imagin. orat. III, cp. 26*) die entscheidende Formel mit der grössten Bestimmtheit hingestellt: *ὅτι αὐτὸς ὁ ἄρτος καὶ οἶνος μεταποιοῦνται εἰς σῶμα καὶ αἷμα θεοῦ.* Auch bei genauerer Erläuterung wird von dem Wortlaut dieses Satzes nicht das Geringste abgedungen; die gewandelten Elemente sind nichts Anderes als was sie bedeuten. Es ist ein Act der Allmacht, welcher, ebenso absolut wie der einstmalige der Schöpfung und der Menschwerdung, durch die Macht des Geistes und der Consecration Brodt und Wein in den Leib und das Blut Christi oder des Logos umsetzt; es ist dieselbe Leiblichkeit der unhypostatischen Menschennatur Christi, die sich in dem eucharistischen Leibe gleichsam wieder aufnimmt und unterschiedslos fortsetzt. Zur Begründung des Vorgangs aber wird nur das Eine geltend gemacht, dass selbst nach dem gewöhnlichen Ernährungsprocess Brodt und Wein in den leiblichen Organismus übergehen, dass also schon auf dem Naturwege des Genusses eine Transformation stattfindet ähnlich derjenigen, die hier schlechthin als übernatürliches Factum anerkannt werden soll. Brodt und Wein nähren den Leib, indem sie ihm assimilirt werden; Brodt und Wein sind daher ein Substrat der auch von Christus angenommenen Menschennatur, folglich können sie zu dieser auch im Abendmahl wie durch eine sacramentlich wiederholte Menschwerdung emporgehoben werden, und etwas Aehnliches geschieht nachher in den Geniessenden selber, deren Leiblichkeit aus dem Genusse eine höhere zur Unsterblichkeit vorbereitende Weihe empfängt. Der Act der Wandlung gleicht folglich einem durch die Menschwerdung begründeten und in der Eucharistie fortgesetzten Naturwunder, welchem in der Analogie des

natürlichen Ernährungsprocesses ein Anknüpfungspunkt gegeben wird. Nun bleibt die Frage zurück, warum trotz der materiellen Veränderung die sinnliche Erscheinung der Elemente dieselbe bleibt; allein darüber erhalten wir wenig Auskunft. Es soll, sagen die Erklärer, nur eine göttliche Oekonomie und Herablassung zu der menschlichen Schwäche darin liegen, dass selbst das Mysterium aus dem Kreise der gewöhnlichen Sinneneindrücke an keiner Stelle heraustritt. Ueber das Verhältniss des Behaupteten zu dem Wahrgenommenen, also über die Hauptschwierigkeit gleitet das Denken leicht hinweg, um sofort zu dem Ergebniss des physisch-liturgischen Wunders vorzudringen; das Verwandelte selber wird für sich allein nicht betrachtet, folglich entsteht auch keine Veranlassung, es logisch zu beurtheilen und nach den Kategorieen von Wesen und Erscheinung, Substanz und Accidens zu zerlegen. Und hiermit ist das Eigenthümliche der jüngeren griechischen Doctrin bezeichnet. Dieselbe Auffassung bleibt der Hauptsache nach auch in den folgenden Jahrhunderten stehen, wird angedeutet im Bilderstreit, festgehalten auf dem zweiten Nicänischen Concil von 787 gegenüber den anderslautenden Erklärungen von 754, und sie giebt den Ausschlag in den beiden Abendmahlsstreitigkeiten von 1155 und 1199, die von Steitz zum erstenmal zusammenhängend und mit literarischer Genauigkeit vorgeführt werden. Vor der Weihe, heisst es jetzt, sind die Elemente als Abzeichen (ἀντίτυπα) anzusehen, nach deren Vollziehung sind sie wahrhaft Leib und Blut Christi und werden als solche geglaubt. Die Weihe ist demnach Erhebung aus dem Typischen in die volle Wahrheit und Wirklichkeit. Für die symbolische Ansicht finden sich noch mehrmals vereinzelte Sympathieen, indessen konnte ein blosser Symbolismus des Abendmahlsgenusses nicht mehr durchdringen, schon darum nicht, weil sich die Griechen vollständig daran gewöhnt hatten, alles Bildliche so eng an den Gegenstand heranzuziehen, dass die diesem gebührende Verehrung auch auf jenes überfliessen musste. Im zwölften Jahrhundert hat besonders Nicolaus von Methone den mystischen Realismus der älteren Theorieen eines Gregor von Nyssa und Johann von Damascus wiederholt. In Folge der Consecration sind Brodt und Wein wirklich und wahrhaftig Leib und Blut, sie müssen es sein, weil unser sündhaft verderbtes Fleisch nur durch Gemeinschaft mit dem Leibe Christi wieder hergestellt werden kann. Die Wandelung selber ist eine durch Anrufung des Geistes bewirkte Emporziehung der Elemente zur Identität mit Leib und Blut des historischen Christus; als solche steht sie auf

gleicher Stufe mit dessen Geburt und Menschwerdung, weil in beiden Fällen ein Natürliches in ein Göttliches wunderbar aufgenommen wird. Zugleich aber behauptet die Metabole ihre unterscheidende Stellung, weil für sie die Beschaffenheit von Brodt und Wein als natürlicher Nahrungsmittel alles Leiblichen, folglich auch als wandelungsfähiger Elemente in Betracht gezogen wird.

Kurz gesagt gelangte die griechische Lehraufstellung soweit, dass sie der lateinischen sehr nahe stand und eine aufrichtig gemeinte Union wenigstens hier auf keine Schwierigkeit stossen konnte. Zu Lyon wurde 1274 die kirchliche Einigung ernsthaft in Angriff genommen, und in Folge dessen adoptirte eine Synode von Constantinopel, von anderen Zugeständnissen abgesehen, den lateinischen Ausdruck *transsubstantiatio*; sie vertauschte also die herkömmliche μεταβολή und μεταποίησις mit einer μετουσίωσις. Scheinbar war das Ziel erreicht. Die Synode von 1277 stellte unter dem Vorsitz des Patriarchen Johannes Beccus ihre Wandelung unter den gleichen Namen mit der Römischen Theorie. In der nächsten Folgezeit wurde der Terminus wieder bei Seite gelegt, das Concil von Florenz aber glaubte sich in der Hauptsache einig und liess gerade diesen Punkt unbesprochen. Nur wenige latinisirende Griechen hielten sich mit Absicht an den Ausdruck Transsubstantiation oder Metusiosis, wovon dieFolge war, dass sie sich bei der Erklärung auch der entsprechenden logischen Kategorieen οὐσία oder ὑποκείμενον und συμβεβηκός bedienen konnten. Genauer angesehen erklärt sich Beides aus dem Zusammenhange, sowohl die leichte Möglichkeit der Vereinbarung als auch die der zähesten Festhaltung der griechischen Ausdrucks- und Vorstellungsweise bis in's Kleine. Das Verhältniss gehört zu denen, die über den blossen Wortstreit hinaustreiben, ohne uns doch eigentlich in der Sache einen greifbaren Unterschied in der Hand zu lassen. Irren wir nicht: so hat Steitz in seiner Darstellung, Jahrbb. XIII, S. 650 ff. die Verschiedenheit allzu bestimmt als eine sachliche hingestellt, während sie doch nur in dem beiderseitigen Modus und in der Art der Herleitung zu liegen scheint. Dem Resultat nach läuft die griechische Transformation auf dasselbe hinaus, aber dieses Ergebniss wird mit ungleichen logischen und technisch-dogmatischen Mitteln gewonnen, weil der umgebende Anschauungskreis ein abweichender ist. Gemeinsam wird behauptet, dass die Elemente in Folge der Wandelung nicht mehr sind was sie waren und was sie immer noch zu sein scheinen, dass sie ihr bisheriges Dasein gegen ein anderes, durch den Zweck des Mysteriums gefordertes aufgegeben haben und folglich nur die sinnliche Aussen-

seite noch beibehalten. Aber diese Veränderung erfolgt nach lateinischer Ansicht mehr von Oben herab, nach der anderen aus dem natürlichen Substrat der Elemente und von Unten herauf. Damit verbindet sich noch eine andere Merkwürdigkeit, die Steitz mit Recht in den Vordergrund gestellt hat. Während die Lateiner gewohnt waren, ihre Transsubstantiation von der Kraft der Einsetzungsworte, welche der Priester recitirt, herzuleiten, legten die Griechen das Hauptgewicht auf die priesterliche Anrufung als liturgischen Act und auf die durch diesen herabzuflehende schöpferische Macht des Geistes. Sie liebten es eben, bei der Erklärung der höchsten Wirkungen auf dieses Princip des h. Geistes zurückzugehen. Indessen waren dies Feinheiten, über die sich kaum noch verhandeln, geschweige denn streiten liess; Neigung und Abneigung allein konnte ihnen einen confessionellen Werth beilegen. Die Abendländer blieben durchaus bei ihrer Rede, von den Griechen folgten ihnen Einige. Manuel Calecas (um 1360), Johannes Plusiadenus (nach 1436), haben sich die lateinischen Bezeichnungen mehr oder minder vollständig angeeignet, während Marcus Eugenicus, der Bestreiter der Florentinischen Union († 1447) und Symeon von Thessalonich († 1429), obgleich entschiedener Vertheidiger der Siebenzahl, doch übrigens von der griechischen Originalität nichts preisgeben wollten. Im sechzehnten Jahrhundert bezeichnet Gabriel von Philadelphia (um 1577) denjenigen Standpunkt, welcher, obgleich die heimische Ueberlieferung fortpflanzend, doch sich an die abendländischen Denk- und Lehrformen anschloss. Gabriel sammelt und erklärt alle für das Abendmahl üblichen Namen: θυσία, προσφορά, λατρεία λογική, εὐχαριστία, τίμιον δῶρον, ἱκεσία, κοινωνία, λειτουργία; für die Wandelung bedient er sich der beiderseitigen Ausdrücke μεταποιεῖσθαι und μετουσιοῦσθαι. In dieser Zeit gewinnt also die occidentalische Bildung einen unzweifelhaften Einfluss auf die griechischen Schriftsteller, und dieser ist denn auch auf die Fassung des Lehrstücks in den Bekenntnissschriften übergegangen. Vgl. *Gabrielis Philad. Opusc. ed R. Simon, p. 56 sqq.* Dazu Steitz, a. a. O. S. 664 ff. Fragt man aber, auf welchem Wege und durch welche Mittel damals die lateinische Ausdrucksweise Eingang unter den Griechen gefunden habe, so haben wir wohl theils an den Aufenthalt griechischer Lehrer im Abendlande, besonders in Venedig, theils an den Jesuitismus und seit 1622 an die Römische Propaganda zu denken. Die Schulen derselben wussten auch Griechen und Armenier heranzuziehen und gewöhnten sie an die lateinische Lehrsprache. Das Unterschei-

dende der griechischen Ansicht war damit noch nicht ausgelöscht, wohl aber konnte es gelingen, dieser durch Einführung des Namens Transsubstantiation einen gewissen Stempel Römischer Auctorität anzuheften.

## § 100. Erklärung des Abendmahls.

Die Eucharistie ist dasselbe Opfer, welches Christus in jener Nacht, als er sich für das Heil und Leben der Welt in den Tod gab, darbrachte und das er als ein unblutiges (*ἀναίμακτος θυσία*) der Kirche zurückgelassen hat. Als Opfer kann es nur durch den Priester in der Nähe eines Altars und mit Hülfe der stiftungsmässigen Materien verrichtet werden, der Priester aber muss die richtige Absicht mitbringen. Er weiht die Gaben (*ἁγιάζει τὰ δῶρα*), und nach der Anrufung des h. Geistes (*ἐπίκλησις*) und der Recitation der vorgeschriebenen Worte erfolgt sogleich der Act der Transsubstantiation (*μετουσίωσις*), welcher das Brodt in den Leib, den Wein in das Blut Christi umwandelt (*ἀλλήσει, μεταβάλλει, μεταποιεῖ, μεταῤῥυθμίζει*). Nur die äussere Gestalt (*εἶδος*) bleibt zurück, und dies geschieht nach göttlicher Oekonomie, theils weil die Wirkung der Wandelung geglaubt, nicht geschaut werden soll, theils damit nicht die menschliche Natur durch den Anblick des Fleisches von der mit Christus einzugehenden leiblichen Gemeinschaft (*ἕνωσις*) zurückgeschreckt werden möge. Auf Grund der Wandelung muss Christus selber nach Fleisch und Blut anwesend gedacht werden, nicht typisch und bildlich noch in blosser überschwenglicher Gnadenwirkung, noch auch dergestalt dass sich die Gottheit des Logos mit dem dargebrachten Brodt hypostatisch geeinigt haben soll, sondern in wirklicher und thatsächlicher Gegenwart. Derselbe in Bethlehem von der Jungfrau geborene Leib, dasselbe am Kreuze vergossene Blut sind als in den Elementen gegenwärtig anzuerkennen. Beide werden bei der Handlung ausgetheilt, mit dem Munde empfangen und von Gläubigen und Ungläubigen, wenn auch

mit ungleichen oder entgegengesetzten Wirkungen, genossen. Dagegen erstreckt sich alle Theilung und Zerreissung mit Händen und Zähnen lediglich auf das unveränderte Accidens der Elemente; denn der Substanz nach kann eine Verminderung oder Vermehrung nicht stattfinden, sondern es ist immer der ganze Christus, welcher in jedem, auch dem kleinsten Bestandtheil von Brodt und Wein sowie bei jeder einzelnen Feier des Sacraments als vollständig vorhanden und dargeboten geglaubt werden soll. Auch haben wir uns den Vorgang nicht also vorzustellen, dass der zum Himmel erhobene Christus zum Altare herabsteigt, sondern die Consecration (ἁγιασμός) des Priesters bewirkt, dass in jedem Falle und an allen Orten die Elemente substanziell verändert und zur Identität mit dem himmlischen Leibe und Blute Christi erhoben werden. Das Wort *μετουσίωσις* dient aber nicht dazu, um dieses dem Glauben allein zugängliche und nicht mit menschlichen Sophismen anzutastende Mysterium begreiflich zu machen, sondern es soll dadurch nur jede Annahme einer bloss figürlichen, typischen, operativen oder irgendwie uneigentlichen Gegenwart ausgeschlossen werden.

In diesen Erklärungen stimmen die *C. O.* und die *C. Dos.* wesentlich überein. In der bestimmten Vorstellung einer substanziellen Umwandelung, welche nur die Erscheinung und das Accidens der Elemente ungeändert lässt, schliessen sie sich der lateinischen Lehre an; übrigens verrathen sie ihren griechischen Ursprung darin, dass der grösste Nachdruck auf den Act der Epiklesis gelegt und dass der h. Geist, nicht das Wort der Einsetzung, als diejenige Macht bezeichnet wird, welche die Elemente zur Wesensgleichheit mit Leib und Blut Christi gelangen lässt. — Metrophanes drückt sich einfacher und antiker aus, er vermeidet das Kunstwort *μετουσίωσις* und behauptet nur, dass das hierurgisch gereichte Brodt wahrhaft Leib Christi sei und in dem Kelche unzweifelhaft das Blut, dass aber die Art der Wandelung (*μεταβολή*) unerforschlich bleibe und Gott den Segen des Genusses an einen Glauben ohne Vorwitz habe binden wollen.

*C. O. I, qu. 106. 107.* ἡ ἁγία εὐχαριστία, ἤγουν τὸ σῶμα καὶ αἷμα τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὑποκάτω εἰς τὴν θεωρίαν τοῦ ἄρτου καὶ τοῦ οἴνου, εἰς τὸ ὁποῖον εἶναι ἀληθῶς καὶ κυρίως παρὼν, ἤγουν κατὰ τὸ πρᾶγμα ὁ Ἰησοῦς Χριστός. *Dos. decr. 17:* πιστεύομεν τὸ πανάγιον μυστήριον τῆς ἱερᾶς εὐχαριστίας — — ἐκεῖνο εἶναι, ὅπερ ὁ κύριος παρέδωκε τῇ νυκτὶ, ᾗ παρεδίδου ἑαυτὸν ὑπὲρ τῆς τοῦ κόσμου ζωῆς. *Conf.* Syn. *Const. in Append. p. 217. Metroph. cp. 9. p. 127.* Die benutzten Schriftstellen sind 1 Cor. 11, 22. Matth. 26, 26. Joh. 6, 53. 19, 34. In den angeführten Hauptsätzen hat sich die griechische Kirchenlehre den Namen der Transsubstantiation sammt den nächstliegenden Denkbestimmungen der Römischen Doctrin symbolisch angeeignet; zugleich tritt sie genauer und abgerundeter auf als früher, und es entsteht die Frage, wie weit sie ihre angeerbte Eigenthümlichkeit dennoch gewahrt habe.

Für den Zweck einer historischen Erörterung muss an das im letzten § Gesagte nochmals angeknüpft werden. Der Artikel war im 15. und 16. Jahrhundert mehrfach bearbeitet worden, zu einer Zeit als die griechischen Schriftsteller grossentheils im Abendlande ihre gelehrte Bildung und selbst ihre bessere Kenntniss des Altgriechischen erlangten. Ausser den Abhandlungen des Symeon von Thessalonich und des Gabriel dient als Beleg die Sammlung: *Gennadii Homiliae de sacramento eucharistiae, Meletii Alexandrini, Nectarii Hieros., Meletii Syrigi et aliorum de eodem argumento opuscula ed. Renaudot, Par. 1709,* wiederholt in *Cursus Patrol. compl. ed. Migne, tom. LX,* dazu die Erläuterungen von Steitz, a. a. O. XIV, S. 672. Der Lehrcharakter dieser Schriften ist ungleichmässig. Gennadius, oder wer sonst der Verfasser dieser Homilieen sein mag, latinisirt vollständig und bedient sich sogar scholastischer Kategorieen. Ihm ist die Wandlung eine μεταβολὴ οὐσίας εἰς οὐσίαν, ein unerkennbarer Uebergang der einen Substanz in die andere, ein Wunder ersten Ranges, wenn gleich nach der Aehnlichkeit gewisser natürlicher Processe vorstellbar. Da die Gegenwart Christi im Sacrament nur eine wesenhafte und mystische, keine örtliche ist: so kann sie auch an den Raum- und Massenverhältnissen der Elemente keinen Theil nehmen, und so sehr man auch Brodt und Wein vervielfältigen oder theilen mag: immer birgt sich in ihnen doch dasselbe untheilbare und mit sich übereinstimmende Ganze. Die Basis der Eucharistie ist nach Gennadius das mit dem ersten Abendmahl verbundene Selbstopfer Christi, welches durch die priesterliche Consecration fortgeleitet wird. Auch Spätere wie Gabriel Severus, um 1577 Metropolit von Philadelphia, dann Vor-

steher der griechischen Kirche zu Venedig, und Meletius Patriarch von Alexandrien (1584—1602) bewegen sich in latinisirenden Wendungen. Der Name *μετουσίωσις* wird hinzugenommen, das Mysterium nach der lateinischen Causal- und Distinctionsmethode erklärt, dennoch aber die ganz ungewohnte Kelchentziehung verworfen; auch wird im griechischen Sinne wiederholt, dass die Wandelung zwar nach dem Worte Christi erfolge, aber doch durch die Kraft des h. Geistes mittelst der Epiklesis hervorgebracht werde. Dagegen nähert sich der Patriarch Jeremias II. in seinen Verhandlungen wieder der gräcisirenden Bezeichnung, auch sind seine Angaben, wie Steitz nachweist, ganz von Symeon von Thessalonich abhängig. Dieser will nämlich durchaus seiner Kirche treu bleiben, er enthält sich des Wortes Metusiosis und weist die Beschuldigung zurück, als ob die griechische Lehre die Einsetzungsworte Christi deshalb verachte, weil sie die ganze Darbringung durch blosses Gebet verwirklichen wolle. Nein, sagt er, die Lateiner sind gerade die Lästerer, denn sie verleugnen die Macht des Geistes, welcher durch die priesterliche Anrufung zum Vollbringer des Mysteriums gemacht wird *(Symeon. Opp. p. 734 ed. Migne)*. Ebenso begnügt sich Jeremias mit der blossen Metabole und behauptet *Acta Würt. p. 86*, nicht dadurch komme die Mystagogie zu Stande, dass der himmlische Christus zum Opfer herabsteige, sondern durch die umwandelnde Wirkung des Weihgebets.

Von dieser Beschaffenheit sind die den Bekenntnissen zunächst voraufgehenden Schriftstücke, sie schwanken zwischen gräcisirender und latinisirender Ausdrucksweise, und Niemand kann sich wundern, wenn unter solchen Umständen die kirchliche Definition, um zu einem Abschluss zu gelangen, mit dem Heimischen auch ein Stück der Römischen Theorie verband. Der Name Transsubstantiation war nicht mehr unerhört, dass er aber jetzt durchdrang, förmlich eingeführt und vertheidigt wurde, dazu hat allerdings die entgegengesetzte Auffassung des Cyrillus den Anlass gegeben. Zwar die ersten Synoden von 1638 zu Constantinopel und Jassy enthalten sich noch dieses Terminus, dagegen wird derselbe von Meletius Syrigus in seiner Gegenschrift wider Cyrill, die 1640 vollendet, 1690 zu Bucharest gedruckt worden, und von welcher Richard Simon in der *Bibliotheque critique I, S. 208* Mittheilung macht, ausdrücklich adoptirt. Ein eigenes Kapitel handelt *περὶ τοῦ ὀνόματος τῆς μετουσιώσεως*. Es sei dies, äussert er, ein neuer in der älteren Lehrsprache nicht nachzuweisender Name, den man aber gutheissen müsse, da er zur Bestreitung des Irrthums tauglich sei. Wie einst im Abendlande nach der Verurtheilung des Berengar das Wort

Transsubstantiation üblich geworden: so erscheine es ganz gerechtfertigt, wenn denen, die gar keine wesenhafte Verwandelung einräumen wollten, mit einem ähnlichen Ausdruck die Spitze geboten werde. So urtheilt Meletius, ohne in andern Dingen der Römischen Partei zu huldigen; der neue Angriff fordert eine neue Waffe.

Wie stellen sich nun die beiden Bekenntnisse? Schon die Lehrschrift des Mogilas lässt die inzwischen eingeschlichene und von Einigen empfohlene Metusiosis sammt den ihr anhaftenden Prädicaten bestehen, und vielleicht hatte gerade Meletius dafür Sorge getragen, weil er bei der letzten Revision zugegen war; — aber es geschieht in ganz objectiver Weise und ohne polemische Anspielung. Nachdem der Verfasser qu. 107 p. 180 den Hauptsatz hingestellt: *πῶς αὐτὴ ἡ οὐσία τοῦ ἄρτου καὶ ἡ οὐσία τοῦ αἵματος μεταβάλλεται εἰς τὴν οὐσίαν τοῦ ἀληθινοῦ σώματος καὶ αἵματος τοῦ Χριστοῦ διὰ τῆς ἐνεργείας τοῦ ἁγίου πνεύματος*, folgen darauf die Worte: *μετὰ γὰρ τὰ ῥήματα ταῦτα ἡ μετουσίωσις παρευθὺς γίνεται.* Die Metusiosis wird hier nicht weiter betont, sondern kurz eingeführt, und sie soll in der kurz vorher angegebenen *μεταβολὴ οὐσίας εἰς οὐσίαν* ihre hinreichende Erklärung finden, während übrigens der Verfasser auf die alten Auctoritäten eines Gregor und Johannes von Damascus verweist. Der zurückbleibende Augenschein der Elemente ist *εἶδος*. Anders freilich der spätere Dositheus, den seine polemische Tendenz gegen den Calvinismus zu einer schärferen Sprache nöthigte. Dieser hebt *C. Dos. p. 457* die substanzielle Wandlung geflissentlich hervor, verbindet sie aber dann wieder mit anderen Bezeichnungen: *ὥστε μετὰ τὸν ἁγιασμὸν τοῦ ἄρτου καὶ τοῦ οἴνου μεταβάλλεσθαι, μετουσιοῦσθαι, μεταποιεῖσθαι, μεταῤῥυθμίζεσθαι τὸν μὲν ἄρτον εἰς αὐτὸ τὸ ἀληθὲς τοῦ κυρίου σῶμα*, — und er unterscheidet zugleich die gewandelte *οὐσία* von dem bleibenden *εἶδος, τύπος, συμβεβηκός*. Zugleich wird jede Annahme einer bildlichen oder sonstwie uneigentlichen Gegenwart Christi abgelehnt und den Lutheranern die Meinung schuldgegeben, dass sich die Gottheit des Logos nach Art einer Impanation (*κατ' ἀναρτισμόν*) mit dem dargebrachten Brodt hypostatisch vereinigt habe. Wir dürfen hiernach schliessen, dass durch den Namen Metusiosis die bisherige Wandlungsweise noch förmlicher fixirt, verdeutlicht und gegen jede protestantische Vergeistigung sichergestellt werden sollte. Wenn ausserdem hinzugefügt wird, das unveränderte Zurückbleiben der Elemente in ihrer sinnlichen Beschaffenheit sei geordnet zur Uebung des Glaubens und zur Vermeidung des Abscheu's: so begegnen sich diese Gründe mit den in der lateinischen Scholastik und im *Cat. Rom. II, 4. 38* angeführten, obwohl die Be-

zeichnung: ὠκονόμησεν ἡ πρόνοια τοῦ θεοῦ wieder der griechischen Denkweise entspricht. Endlich die Bemerkungen des Dos. p. 459 über die illocale und jederzeit vollständige Gegenwart, die stets den ganzen Christus darbietet, ohne durch Theilungen der Elemente afficirt zu werden, und die daher keine Ortsveränderung des Leibes Christi in sich schliesst, lassen sich zwar auch auf frühere griechische Belegstellen zurückführen: aber sie haben doch mit der Darstellung des *Cat. Rom. II, 4. 35* so grosse Aehnlichkeit, dass man eine Bekanntschaft und Rücksichtnahme vermuthen möchte, zumal sich Dositheus hier des allgemeinen Namens „katholische Kirche" bedient.

Nach dieser Seite also verräth sich Anschliessung und Abhängigkeit, in anderer Beziehung zeigen beide Erklärungen eine original-griechische Färbung und Fassung. Die Eucharistie ist unblutiges Opfer, gegründet auf die Selbstdarstellung Christi bei der letzten Mahlzeit, sie ist an den Altar und Priester gebunden und wird durch das Weihgebet des Letzteren bewirkt. Die Formel lautet nach *C. O. p. 180* *κατάπεμψον τὸ πνεῦμά σου τὸ ἅγιον ἐφ' ἡμᾶς καὶ ἐπὶ τὰ προκείμενα δῶρα ταῦτα καὶ ποίησον τὸν μὲν ἄρτον τοῦτον τίμιον σῶμα τοῦ Χριστοῦ σου, τὸ δὲ ἐν τῷ ποτηρίῳ τούτῳ τίμιον αἷμα τοῦ Χριστοῦ σου μεταβαλὼν τῷ πνεύματί σου τῷ ἁγίῳ.* Einen ähnlichen Text der Anrufung liefert das *Euchol. ed. Goar p. 144* und Muralt's Lexidion S. 86. Damit vergleiche man *Trid. XIII, 4* und *Cat. Rom. II, 4. 18,* wonach sich die Weihung an die Rede des Evangelisten und Christi unmittelbar anschliessen soll: *quae quidem consecrationis forma cum a Christo domino servata sit, ea perpetuo catholica ecclesia usa est.* Wenn auf der einen Seite die Consecration auf Grund der Einsetzungsworte erfolgt, deren Inhalt sich jederzeit auf's Neue erfüllen müsse; so kleidet sie sich auf der andern in die Gestalt eines den Geist Gottes herbeiziehenden Gebets. Diese Differenz bleibt stehen, und in dem griechischen Modus der Weihe gewinnt unstreitig der Cultusact als solcher einen höheren Grad von Selbständigkeit, und die Anschauung von den höchsten Wirkungen des göttlichen Geistes wird um ein bedeutungsvolles Moment bereichert. Wenn endlich diese Erklärung der Eucharistie auf die Menschwerdung zurückblickt und die Folgerung zieht, dass das gewandelte Brodt mit dem geborenen, gestorbenen und erhöhten Leibe, der gewandelte Wein mit dem vergossenen Blute vollkommen identisch sei: so stimmt dies ganz überein mit *Cat. Rom. II, 4. 22: verum Christi domini corpus, illud idem, quod natum ex virgine in coelis sedet ad dexteram patris hoc sacramento contineri,* braucht indessen kein entlehnter Zug zu sein,

da jene Selbigkeit schon weit früher von griechischer Seite behauptet worden war.

Die vorliegende Lehre setzt sich also aus zweierlei Bestandtheilen zusammen. Während sie in der Hierurgie, nämlich in der Behauptung eines durch Gebet vermittelten liturgischen Wunder- und Wandelungsacts, dem überlieferten Standpunkt treu bleibt: bedient sie sich für die theoretische Definirung der von lateinischer Seite dargebotenen Mittel, ohne eigentlich von dem Sinn der bisherigen jüngeren Lehre abzugehen. Darin allein möchte ich mich von der bei Steitz gegebenen Untersuchung unterscheiden, dass ich in der Einführung der Metusiosis zwar eine formell-theoretische Anbequemung an die lateinische Doctrin und zugleich eine polemische Verschärfung, aber keine sachliche Neuerung erblicke.

Einfacher lautet die Erklärung der *Syn. Const. p. 217. 18, ed. Weissenb.*, sie scheut noch den Namen Metusiosis, und unter Vermeidung der Römischen Ausdrucksweisen stützt sie sich und die Sache allein auf die Kraft des Weihegebets mit dem Zusatz: *τότε τῇ ἐνεργείᾳ τοῦ παναγίου πνεύματος ὑπερφυῶς καὶ ἀῤῥήτως ὁ μὲν ἄρτος μεταποιεῖται εἰς αὐτὸ ἐκεῖνο τὸ ἴδιον σῶμα τοῦ σωτῆρος Χριστοῦ πραγματικῶς καὶ ἀληθῶς καὶ κυρίως, ὁ δὲ οἶνος εἰς τὸ ζωηρὸν αἷμα αὐτοῦ.* Noch mehr entzieht sich Metrophanes der modernen Theorie, dessen Abschnitt die Tendenz verräth, den älteren Standpunkt seiner Kirche inne zu halten. Er stellt nur den Gegenstand des Genusses als Thatsache hin p. 127: *ἔστι γὰρ ὡς ἀληθῶς σῶμα Χριστοῦ ὁ ἱερουργούμενος ἄρτος καὶ τὸ ἐν τῷ ποτηρίῳ αἷμα Χριστοῦ ἀναμφιβόλως.* Die Art dieser Wandlung (*μεταβολή*) ist unwissbar und unerforschlich, sie wird einer jenseitigen Enthüllung vorbehalten. Wir begnügen uns mit dem Factum und dessen Wirkung, welche das Abendmahl zu einem Mittel der Todesüberwindung und Unsterblichkeit erhebt.

Noch ein Nebenpunkt bedarf der Einschaltung. Dositheus sagt decr. 17. p. 459, dass allerdings der Leib Christi mit den Händen und den Zähnen getheilt werde, aber dies gelte wie alle sinnliche Wahrnehmung nur von dem Accidens (*κατὰ συμβεβηκός*), ohne die untrennbare Substanz zu betreffen. Daher erkläre die Kirche: „Getheilt und durchgetheilt wird der Zerstückelte und doch nicht Zerstörte, der stets Genossene und doch niemals Aufgezehrte.“ Dies bezieht sich auf die Verrichtungen des sacramentlichen Genusses, das Schneiden und Essen des Brodtes, wobei die Vorstellung einer substanziellen Consumtion oder Verminderung ferngehalten werden soll, hier wie im *Cat. Rom. II, 4. 28.* Die Worte selber aber: *μερίζεται καὶ διαμερίζεται ὁ μελιζόμενος* (Les-

art Kimmels) *καὶ μὴ διαιρούμενος κτλ.*, erinnern zugleich an den griechischen Ritus der *ἅγιαι μερίδες*, welcher bei Gabriel a. a. O. S. 21 erläutert wird. Doch sind mit diesen *μερίδες* nicht Stücke des consecrirten, sondern Partikeln des nicht geweihten Brodtes gemeint, die nach liturgischer Ordnung abgeschnitten werden; sie sollen nicht Christus, sondern die Heiligen sowie andere lebende oder abwesende Personen repräsentiren und werden zu deren Gedächtniss dargebracht. Wie diese zu dem eigentlichen Opfer nicht gehören: so nehmen sie auch keinen Theil an der Wandelung. *Sym. Thess. Opp. ed. Migne p. 282: πλῆν οὐ μεταβάλλονται αἱ μερίδες ἢ εἰς σῶμα δεσποτικὸν ἢ εἰς τὰ σώματα τῶν ἁγίων, ἀλλὰ μόνα δῶρά εἰσι καὶ προσφοραὶ καὶ θυσίαι δι᾽ ἄρτου κατὰ μίμησιν καὶ ἐπὶ ὀνόματι τούτων αὐτῷ (Χριστῷ) προσφερόμεναι καὶ τῇ ἱερουργίᾳ τῶν μυστηρίων τῇ ἑνώσει τε καὶ κοινωνίᾳ ἁγιαζόμεναι* (S. Heineccius, III, S. 326).

Die Lehre der *C. O.* hat sich erhalten, aber keineswegs immer mit gleicher Bestimmtheit, wie denn z. B. Platon sich S. 127 gerade so ausdrückt, als ob er nur die Lutherische Ansicht vortragen wolle. Doch schwört der russische Bischof bei seiner Einweihung: „er glaube und verstehe, dass die Verwandlung des Leibes und Blutes Christi in dem h. Abendmahl, wie sie von den morgenländischen und alten russischen Lehrern anerkannt, durch den Einfluss und die Wirkung des h. Geistes bewirkt werde, wenn der Bischof oder Priester Gott den Vater in diesen Worten anruft: „mache dieses Brodt zu dem kostbaren Leibe und Blute deines Christus." S. King, Gebräuche und Ceremonien, S. 11.

## § 101. Genuss der Eucharistie.

Durch die Consecration werden folglich die Elemente als solche und unabhängig von dem Empfange verwandelt; schon vor dem Gebrauche, während desselben und nach ihm müssen sie Leib und Blut wahrhaftig in sich tragen, um in solcher Eigenschaft auch in heiligen Gefässen aufbewahrt und Sterbenden dargereicht zu werden. Hiermit ist der Gegenstand des Genusses, ganz wie im Römischen Dogma, in seiner vollen objectiven Realität anerkannt. In der Behauptung eines mündlichen Essens, an welchem Würdige und Unwürdige Theil nehmen, berührt sich diese Lehre, ohne dies einzuräumen, mit

der Lutherischen, während sie der von Cyrillus Lucaris vorgetragenen und wesentlich reformirten scharf entgegentritt. Cyrill erklärt nämlich, dass aus der Einsetzung des Sacraments eine wahre Gegenwart Christi hervorgehe, aber eine solche wie sie erst der Glaube uns zugänglich macht, nicht wie sie aus einer willkürlich erdachten Metusiosis gefolgert wird. „Wir sind überzeugt, dass die Gläubigen den Leib Christi empfangen, indem sie ihn nicht mit den Zähnen zermalmen, sondern mit den Organen der Seele empfangen. Denn der Leib Christi ist nicht dasjenige, was sichtbar im Sacrament veranschaulicht wird, sondern was der Glaube geistig ergreift, uns zueignet und darreicht. Daher bleibt es wahr, dass wir, wenn wir glauben, auch geniessen, empfangen und theilhaftig werden, wenn wir aber nicht glauben, auch jeder sacramentlichen Frucht verlustig gehen. Und ebenso verbindet sich mit dem Getränk auch ein wahres Trinken des Blutes Christi in gleicher Weise, wie es vom Leibe gesagt ist; denn der Stifter hat wie über den eigenen Leib, so auch über sein Blut Anweisung gegeben, und sein Gebot soll nicht nach Gutdünken des Einzelnen gemodelt, sondern in reiner Ueberlieferung aufrecht erhalten werden." Cyrill bekennt somit eine *ἀληθὴς καὶ βεβαία παρουσία*, die jedoch erst unter Voraussetzung des Glaubens und von diesem aus sich verwirklicht. Dem Obigen gemäss ist durch das Auftreten dieser Ansicht das Urtheil der kirchlichen Majoritäten noch vollständiger fixirt und nach der entgegengesetzten Seite hingedrängt worden. Die Synode von Jassy, obgleich den Ausdruck Metusiosis vermeidend, sieht doch in der Vorstellung einer geistigen und dem Glauben dargebotenen Parusie nichts als eine leere Einbildung, und Dositheus antwortet, dass durch derartige Deutungen der Neuerung und dem ketzerischen Wahn Vorschub geleistet und die Ueberlieferung gefälscht werde.

Ueber den ersten Punkt vgl. *C. Dos. l. c. p. 461: ὥστε πρὸ τῆς χρήσεως μετὰ τὸν ἁγιασμὸν, ἐν τῇ χρήσει καὶ μετὰ τὴν χρῆσιν εἶναι πατὰ πάντα τὸ ἀληθὲς τοῦ κυρίου σῶμα*, ganz in Uebereinstimmung mit *Trid. XIII, 6. Cat. Rom. II, 4. 9: ad eucharistiae*

*perfectionem satis et ipsius materiae consecratio; utrumque enim sacramentum esse non desinit, quamvis in pyxide asservetur.*

Das Cyrillische Bekenntniss cp. 17 verdient das Lob einer einfachen und wohlerwogenen Sprache, in welcher ohne Rücksicht auf exegetische und dogmatische Nebenfragen der Hauptsinn der Calvinischen Lehre wiedergegeben wird; ihm gebührt eine Stelle neben den betreffenden Artikeln der *Conf. Gall. 36, Angl. 28* u. a. πιστεύομεν γὰρ τοὺς πιστοὺς μεταλαμβάνοντας ἐν τῷ δείπνῳ τὸ σῶμα τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐσθίειν, οὐκ αἰσθητῶς τοῖς ὀδοῦσι τρύχοντας καὶ ἀναλύοντας τὴν μετάληψιν, ἀλλὰ τῇ τῆς ψυχῆς αἰσθήσει κοινωνοῦντας· τὸ γὰρ σῶμα τοῦ κυρίου οὐκ ἔστιν ὅπερ ἐν τῷ μυστηρίῳ τοῖς ὀφθαλμοῖς ὁρᾶταί τε καὶ λαμβάνεται, ἀλλ᾽ ὅπερ πνευματικῶς ἡ πίστις λαβοῦσα ἡμῖν παριστάνει τε καὶ χαρίζεται. Es ist bemerkenswerth, dass der Verfasser seine Erklärung gerade an die Verwerfung der modernen μετουσίωσις anknüpft, weil sich dieser Ausdruck leichter zurückweisen liess als der den Griechen so geläufige μεταβολή, und ebenso dass er auf die ursprüngliche Intention des Stifters hinweist, welche zu bewahren die Aufgabe einer treuen Ueberlieferung sei. So benutzt Cyrill die Handhaben, welche ihm seine kirchliche Stellung für den Zweck einer persönlichen Ueberzeugung darbot. Um den Gehalt des Mysteriums zu constatiren, gebraucht er den Namen παρουσία gleich dem lateinischen *praesentia.* Eine Parusie findet in Wahrheit statt, aber eine dem Glauben allein erreichbare, und diese Gegenwart des Leibes und Blutes Christi, deren Art und Herkunft und deren Verhältniss zu den sichtbaren Elementen nicht weiter ergründet zu werden braucht, weil Alles doch zuletzt auf einen geistlichen und Glaubensgenuss hinausläuft, — ist das richtige Gegenstück der Transsubstantiation. Durch die Vorstellung einer wahren Gegenwart als einer geistigen, nicht sinnlichen Thatsache hätte dem Streit eine andere Wendung gegeben werden können. Allein dazu fehlt gänzlich der gute Wille, die Widersacher lassen sich auf nichts ein, wodurch die Wandelung entbehrlich werden soll; in der von Cyrill anerkannten Parusie sehen sie nur etwas Eingebildetes (φανταζόμενον), und Dositheus giebt den Vorwurf einer willkürlichen Verstümmelung des Befehles Christi (κολοβοῦσθαι) sehr bitter zurück. *Syn. ap. Gias. p. 415. Dos. p. 462.* Zuletzt concentrirt sich der Gegensatz darin, dass Cyrill völlig von der priesterlichen Weihung schweigt und deshalb das Geheimnissvolle der Handlung wie deren Wahrheit und Wirkung durchaus in den von dem Worte Christi begleiteten Genuss und dessen subjective Bedingungen verlegt. Darin durchbricht er wirklich die griechische

Ueberlieferung und bezeugt zugleich sein eigenes religiös-protestantisches Bewusstsein. Um so mehr muss gesagt werden, dass die Bestreitung seines Bekenntnisses die späteren griechischen Lehrsätze keineswegs erst hervorgebracht, sondern nur verstärkt und verschärft hat.

Früher soll Cyrill anders gelehrt haben. Nach den *Syn. Hieros. cp. I, contra capita XVII Cyrilli* geliefeiten Auszügen hat er sogar ermahnt, man möge bei dem mystischen Mahle die unendliche Kraft der Gottheit in der Transsubstantiation des Brodtes anerkennen. Allein diese Notizen, in denen der Ausdruck μετουσίωσις auffällig ist, erlauben keinen sicheren Schluss, sie beweisen nur, was wir ohnehin annehmen müssen, dass sich seine Ansicht allmählich und unter Schwankungen und nicht ohne Accommodation an seine Umgebung festgestellt hat, bis er sie in dem Bekenntniss mit Entschiedenheit darlegte.

## § 102. Frucht und Wirkung der Eucharistie.

Die andere religiös-praktische Seite der Sacramentslehre ist geeignet, die Gegensätze der Theorie auszugleichen; ebenso in unserem Fall, wo die Angabe der Wirkungen des h. Mahles stets auf ähnliche Gedanken führt. Als Früchte der Eucharistie werden bezeichnet: das erneute Gedächtniss des schuldlosen Leidens Christi (1 Cor. 11, 26), die Bürgschaft der Versöhnung für Lebende und Verstorbene, die Befreiung von Versuchungen und sittlichen Gefahren für diejenigen, die häufig an diesem Opfer theilnehmen, weil der Böse dem nicht schaden kann, den er mit Christus verbunden findet. Doch ist der volle Empfang dieser Früchte an die richtige Vorbereitung durch Sündenbekenntniss, Busse, Fasten und andere Enthaltung gebunden. Den Frommen wird Verzeihung und ewiges Leben zugesichert. Wenn Metrophanes und Cyrill sagen, die Wirkung des Mahles bestehe darin, dass wir innerlich geheilt, der Gewalt des Todes und der Sünde entrückt, der Unsterblichkeit zugeführt und in die innigste Blutsgemeinschaft mit Christus aufgenommen werden: so wiederholen sie ältere Vorstellungen in denen sich die griechische Kirchensprache oft und überschwenglich ergangen hat.

*C. O. l. c. Dos p. 458. Syn. Const. p. 218. Cyr. l. c. Metr. p. 127. 28.* Eine Differenz findet sich freilich auch in diesen Deutungen, die aber nicht zum Gegensatz gesteigert wird. Sobald man nämlich den Gesichtspunkt der Opferdarstellung hervorhob, mussten auch die Wirkungen dem entsprechend als versöhnende und befreiende bezeichnet werden; hielt man sich aber an das Moment des Genusses: so ergaben sich mehr positive Früchte wie Ernährung, Belebung, Erhebung zur Aphtharsie, Vereinigung mit Christus. Jenes geschieht bei Mogilas und Dositheus, dieses bei Cyrillus und Metrophanes, welche daher die vielgebrauchten Bezeichnungen *ἡνώμενοι, σύσσωμοι, συγκληρόνομοι, ἑνούμενοι αὐτῷ τῷ Χριστῷ, φάρμακον ἀθανασίας* wieder aufnehmen. Der Werth der Gedächtnissfeier bleibt gemeinsame Grundlage.

## § 103. Die Streitpunkte. Das Ungesäuerte.

Wenn sich hiernach das griechische Dogma unter Wahrung seiner liturgischen Eigenthümlichkeit dem Römischen als ein verwandtes zur Seite stellt: so tritt es ihm andrerseits in zwei Punkten ausdrücklich entgegen, beidemal mit Berufung auf das kirchliche Alterthum und die Einsetzung der Handlung. Erstens soll die Eucharistie stets unter beiderlei Gestalt den Weltlichen wie den Geistlichen dargereicht werden, weil die Ausschliessung der Laien vom Kelche dem Worte Christi (Joh. 6, 53. 1 Cor. 11, 22) und der apostolischen Ausübung zuwiderläuft, und weil erst durch den doppelten Genuss das Mahl zu einem Ganzen wird. Weitläuftiger ist die zweite Controverse über den Gebrauch des Ungesäuerten, hervorgegangen aus der alten tausendjährigen Bestreitung der Azymiten und Fermentarier. Auch ist es immer ein merkwürdiger Fall der Symbolik, dass eine an sich geringfügige Verschiedenheit kirchlicher Sitte auf eine biblisch-kritische Streitfrage der schwierigsten Art zurückweist. Alle vorliegenden Zeugnisse sind darin einig, dass nur die Darbietung des wirklichen und nahrhaften Brodtes der Stiftung entspreche. Das Azymon, wird gesagt, war nicht anwendbar, weil es nur ein typisches Gepräge hat, hier aber der Leib Christi als ein Wirkliches empfangen werden soll. Kundigere

beriefen sich aber auch auf den Tag der letzten Mahlzeit Jesu, welche, da sie dem jüdischen Pascha voranging, selber noch nichts Ungesäuertes enthalten konnte; sie hielten sich mit Hintansetzung der synoptischen Notizen an die Johanneische Darstellung. Metrophanes verwendet viele Mühe auf diese biblische Begründung, indem er nachweist, dass *ἄρτος* niemals soviel als *ἄζυμον* heisse, und dass Christus zum Gebrauch des Ungesäuerten gar keinen Anlass gehabt haben könne, da die Juden ihr Pascha, — und zwar willkürlich, — erst am Tage darauf gefeiert hätten (Joh. 18, 28). Ebendarum war es häretisch, wenn Apollinaris Ungesäuertes für die Oblation verwendete; er wollte damit, wie in Christo, so im Brodte das Seelische hinwegnehmen. — Endlich ist nöthig, bei jeder Feier nur Ein Brodt zu verwenden, damit die Einheit Christi dargestellt werde, an welcher Alle Theil nehmen. Der vorschriftsmässige Wein soll rein sein, erst nach der Weihe und im Augenblicke der Handlung wird ihm etwas warmes Wasser (daher *κρᾶμα*) beigemischt.

Andere Abweichungen sind von untergeordneter Bedeutung. Auch Kindern darf die Eucharistie gereicht werden. Das consecrirte Brodt wird adorirt und aufbewahrt, nicht öffentlich umhergetragen. Die Reste des Geweihten dienen als Gegengabe (*ἀντίδωρον*) zur Vertheilung an das Volk und werden von Kranken und Gesunden als Stärkungsmittel genossen. In jeder Kirche findet täglich höchstens Eine Feier des Abendmahls statt, sowie jeder Tempel nur Einen Altar in sich trägt. Da während der grossen Fasten nur am Sonntage Messe gehalten werden darf: so ist es üblich, die Elemente sonntäglich für den ganzen Bedarf der Woche im Voraus zu consecriren, während derselben aber mittelst eines einfachen Segenswunsches zu verwenden, daher die „Liturgie des zuvor Geweihten“ (*λειτουργία τῶν προηγιασμένων*).

Alle sollen also das Sacrament in seiner Vollständigeit empfangen. Die Beibehaltung des Laienkelches ist wie die unvollständige Durchführung des Cölibats ein Beweis, dass sich der Klerus nicht mit derselben Schroffheit und Consequenz von der

Gemeinde ausgeschieden hat. Die scholastischen Subtilitäten von der Concomitanz haben zwar auch auf dieser Seite zuweilen Anklang gefunden (vgl. Steitz, a. a. O. S. 668), blieben aber stets ohne praktische Folge. Vgl. *C. O. p. 181. Metroph. p. 125. Acta Würtemb. p. 129.* Sonstige Zeugnisse über die Festigkeit der griechischen Sitte in dieser Beziehung und falsche Einreden des Allatius und Barthold Neuhaus s. bei Heineccius II, S. 290 ff.

Der Gebrauch des Ungesäuerten in der lateinischen Kirche mag sich im achten Jahrhundert gebildet und im Zeitalter des Photius befestigt haben. Michael Cärularius gründet darauf die Anklage des Judaismus, ein oft wiederholter Vorwurf, der aber in anderem Sinne füglich zurückgegeben werden konnte. *Rhabanus Maurus, De institut. cleric. I, 31* sagt: *credimus ergo et panem illum, quem primum dominus in coena mystica in mysterium corporis sui consecravit, infermentatum esse, maxime cum in tempore paschae nullum fermentum cuiquam vesci sed nec in domo habere ulli minime licuerit;* er beruft sich auf den ursprünglichen Sachverhalt. Die Griechen dagegen, denen der exegetische Sinn niemals ausging, haben in ihrem oftmaligen Protest gegen die Azymiten gerade diesen biblischen Gesichtspunkt im Auge behalten; sie geben dem Johanneischen Bericht den Vorzug und accommodiren ihm den synoptischen. Unter den Schriften des Johannes Philoponus findet sich eine *disputatio de paschate,* welche neuerlich von Usteri nebst anderen Urkunden (Phot. cod. 115) kritisch benutzt worden. Hier wird die judaistische Auffassung bestritten; es war eine mystische Mahlzeit, nicht das wirkliche Paschalamm, und zwar am dreizehnten Monatstage mit den Jüngern gefeiert. Nachher und in Folge der Kirchenspaltung im eilften Jahrhundert warfen sich abermals Einige auf die biblische Untersuchung. Der Patriarch Petrus von Antiochia wollte beweisen, dass Christus, damit der Tag seiner Kreuzigung mit dem des Pascha zusammenfalle, absichtlich seine eigene letzte Mahlzeit auf den vorangehenden Abend verlegt habe, an diesem aber könne er das Ungesäuerte noch nicht genossen, folglich auch nicht für den Zweck des Abendmahls gebraucht haben. Natürlich legte er dabei den Johanneischen Bericht zum Grunde und bemühte sich, ihm die anderen Zeugnisse anzupassen. Die Worte Joh. 13, 2 (vgl. 18, 28. 19, 31): *πρὸ δὲ τῆς ἑορτῆς τοῦ πάσχα — — καὶ δείπνου γενομένου,* lassen mit Sicherheit schliessen, dass an diesem Abend das Pascha noch bevorstand. Nach einstimmigem Zeugniss der Evangelisten hat Christus nicht das Azymon gesegnet, gebrochen und ausgetheilt, sondern das Brodt. Wer Ungesäuertes vorzieht, ist zum Genusse des Vollkommenen, Vollständigen und Wahren

nicht emporgekommen, sondern haften geblieben am Opferdienst des alten Bundes (*Cotel. Monum. II, p. 123. Will, Acta et Scripta de controversiis etc. p. 214*). Andere Griechen aber hielten sich an die synoptische Erzählung und behaupteten nur, dass wenn auch wirklich die letzte Mahlzeit am Abend des Paschalammes und der süssen Brodte stattgefunden haben sollte, darin kein Grund liege, um auch für die Feier der Eucharistie das Azymon gesetzlich beizubehalten. Eine Erinnerung an die biblische Unterlage des Streits hat seitdem fortgedauert und wird jetzt wieder aufgenommen. Jeremias antwortet *Acta Würt. p. 86* den Lutheranern, dass durch die Abweichung von der alten Sitte der ganzen Handlung ihre Wahrheit geraubt werde, da das Ungesäuerte immer nur etwas Typisches, nichts Reales ausdrücken könne. Nur in dem gesäuerten Brodte ist die Ganzheit der Menschennatur Christi als des beseelten Leibes und ebenso die Bedingung eines nahrhaften und gesunden Genusses dargestellt. Metrophanes, besser unterrichtet, dringt abermals auf eine biblische Vergleichung, die ihn aber zu einem sonderbaren Einfall verleitet. Er will darthun, dass bei der heiligen Handlung gewöhnliches Brodt und gemischter Wein (κρᾶμα) angewendet werden müsse, dieses mit Bezug auf Prov. 9, 2, weil sich κιρνᾶν auf die Mischung zweier Flüssigkeiten beziehe, jenes aber, weil es der Sprachgebrauch gebiete. Denn ἄρτος kann nicht soviel heissen wie ἄζυμα, auch darf man sich nicht auf die Feier zu Emmaus (Luc. 24, 30. 35) berufen. Mit der κλάσις τοῦ ἄρτου, wird p. 116 weiter gesagt, ist nicht das Ungesäuerte gemeint, denn Emmaus war eine heidnische, nicht an jüdische Gebräuche gewöhnte Stadt, auch lässt sich nicht annehmen, dass Christus die Proselyten, die sich ihm anschlossen, der hebräischen Satzung werde unterworfen haben. Was aber die Hauptsache anbelangt: so hat Christus für seine letzte Mahlzeit den gesetzlichen Termin des Pascha oder den 14. Monatstag wirklich festgehalten, aber nicht so die Juden. Diese wollten zur Ausführung des Mordplanes gegen den Heiland freie Hand haben, deshalb oder auch einem besonderen Rathe ihrer Oberen folgend, verlegten sie die Festfeier um Einen Tag; denn dass diese am Morgen des Verhörs vor Kaiphas noch bevorstand, ergiebt sich aus Joh. 18, 28. Bei dieser Veränderung des Termins konnte sich daher Christus, als er die Eucharistie mit den Seinigen feierte, noch des gewöhnlichen Brodtes bedienen. So urtheilt Metrophanes, und während er achtungswerthe Sachkenntniss an den Tag legt, greift er nach einem willkürlichen Mittel, um die Angaben des vierten Evangeliums mit dem synoptischen Bericht zu vereinbaren. Die Streitfrage über den rich-

tigen Tag der Kreuzigung geht durch alle Zeitalter, um erst in der neueren Kritik vollständig übersehen zu werden. Gründlicher auf sie einzugehen, liegt ausserhalb unseres jetzigen Berufs. Aber abgesehen von jener Künstelei und von der noch gesuchteren Beziehung auf den Apollinarismus wird der Unbefangene unseren Griechen historisch Recht geben müssen. Der Gebrauch des Ungesäuerten bei der Eucharistie ist wirklich eine Neuerung, die sich weder auf den Sinn der Stiftung gründet, noch mit der Praxis der alten Kirche übereinstimmt, die ebendarum als ein späteres und unbeglaubigtes Herkommen von der reformirten Kirche aufgegeben worden.

Auch die Kindercommunion trennt die griechische Sitte von der abendländischen. Täuflinge erhalten durch die Salbung das Recht zur Eucharistie, welche ihnen bis zum siebzehnten Jahre nur durch den Wein, später in beiderlei Gestalt gereicht zu werden pflegt. Die Sitte, auch Unmündige an derselben Theil nehmen zu lassen, hat früh begonnen, bei den Lateinern aber nur bis in's zwölfte Jahrhundert fortgedauert. S. *Acta W. p. 89. Metroph. 125.* Muralt, Lexidion, S. 18. Rheinwald, Archäol. S. 341. Dagegen ist die Zumischung des warmen Wassers zum Weine nicht antik, sondern wird erst von Späteren wie Symeon erwähnt und mystisch gedeutet. Das Alterthum hat nur den gemischten Trank, *τὸ κεκραμένον ποτήριον* eingeführt. Wenn durch das Wasser selber das aus der Seite Jesu ausgeflossene Blut angezeigt wird: so soll dessen Wärme das Wallen und Sieden des h. Geistes bezeichnen. Lexidion, S. 88.

Als Darbringung ist die Eucharistie den Lebenden und den Gestorbenen gewidmet nach *C. O. I, qu. 64. 107. Hier. p. 461,* als Genuss nur den Gegenwärtigen zugänglich. Aber schon die erste ökumenische Synode hat can. 13 verordnet, dass kein Sterbender die letzte Wegzehrung entbehren solle; und da nun das Mysterium die aus der Weihe empfangene Kraft unvermindert beibehält: so ist üblich, die Reste der consecrirten Elemente für diesen Zweck zu bewahren. Diese Reste werden daher Kranken und Sterbenden in's Haus gebracht, aber niemals zur Schaustellung auf den Strassen umhergetragen. So Metrophanes cp. IX, p. 130. 31: *ταμιεύομεν δὲ ἐκ τοῦ ἱερουργηθέντος μυστηρίου τοῖς νοσοῦσι καὶ αἰφνιδίως τὸν βίον ἐκλείπουσιν. — — οὐ περιφέρομεν δὲ τοῦτο τὸ ἅγιον μυστήριον διὰ τῶν πλατειῶν, ἀλλ' ἢ μόνον, ὅταν κομίζεται εἰς οἶκον νοσοῦντος,* also im Anschluss an die altkirchliche Krankencommunion, aber ohne die Förmlichkeit der öffentlichen Processionen. Ueberhaupt bemüht sich Metrophanes, von der Feier der

Eucharistie und ihren erhebenden, tröstlichen und zur Bruderliebe anfeuernden Eindrücken ein umfassendes Bild zu geben. Er bemerkt p. 129, was noch gegenwärtig gilt, dass wie jede Kirche nur Einen Altar in sich gestattet: so auch das Opfer und der Genuss der Eucharistie nur einmal des Tages in demselben Tempel begangen werden darf; denn Christus selbst als der wahre Eckstein ist nur Einer, und nur einmal hat er sich dargebracht. Und er verweist ferner auf die Liebesäusserung, die sich an den Empfang der Communion unmittelbar anschliessen soll. Alle Theilnehmer, nachdem sie genossen, begrüssen sich, Einer umarmt den Anderen, und auf den Ausruf: „Christus ist in unserer Mitte“, erfolgt die Antwort: „er ist es und wird es sein“. Dieselbe Begeisterung überträgt sich im erhöhten Maasse auf den Ostermorgen; wenn sich da Alle auf den Strassen und Plätzen begegnen und umarmen, lautet die Anrede: „Christus ist erstanden“, worauf die Gegenrede folgt: „er ist wahrhaftig auferstanden“ (*Χριστὸς ἀνέστη — ἀληθῶς ἀνέστη*). Dies der Ausdruck des Sieges der Sache Gottes, welcher die dankbare Gemeinde zu einer hingebenden und Alle einander gleichstellenden Liebesfreude hinreisst. Was hier Metrophanes einfach p. 129 anführt, wird von neueren Referenten als der Höhepunkt des Paschafestes im russischen Gottesdienst mit lebhaften Farben geschildert. Muralt's Briefe, S. 135.

Endlich möge hier noch die sogenannte *λειτουργία τῶν προηγιασμένων, missa praesanctificatorum* Erwähnung finden, eine vielbesprochene Specialität des griechischen Cultus, von der jedoch die Symbolschriften schweigen. Während der grossen Fasten darf die förmliche Consecration nur am Sonntag und Sonnabend vorgenommen werden; soll also dennoch auch während der Woche, am Mittwoch und Freitag, Communion stattfinden: so kann es nur mit zuvor gesegneten Gaben geschehen. Zu diesem Zweck werden am Sonntage Stücke des consecrirten Brodtes ausgeschnitten und mit dem geweihten Wein und Wasser benetzt, und diese aufbewahrten Theile dienen für die Wochencommunion, bei deren Liturgie die eigentlichen Weihgebete weggelassen werden, daher das verschiedene Formular. Die Griechen haben auch diese Eigenthümlichkeit auf apostolische Zeiten (*Constitt. ap. VIII, 35. 36*) zurückführen wollen, aber nur *Socr. V, 22* wird etwas Aehnliches aus der Kirche zu Alexandrien berichtet. Ebenso vergeblich war es, wenn Römische Schriftsteller wie Allatius und Neuhaus in der *missa praesanctificatorum* die Kelchentziehung haben wieder finden wollen, denn das mit dem Weine benetzte Brodt soll eben beide Elemente des Genusses enthalten. Welchen Werth aber die grie-

chische Kirche auf ihre Einrichtung legte, erhellt aus den zahlreichen und gelehrten Begründungen, z. B. des *Sym. Thessal. Opp. p. 909.* S. das liturgische Formular bei *Goar. Euchol. p. 159,* deutsch redigirt bei King, S. 169, dazu *Bingham, Origines tom. VI,* Heineccius II, S. 293, Muralts Lexidion, S. 55. Verschieden von dieser Observanz ist jene andere, nach welcher nach einer gewöhnlichen Abendmahlsfeier Ueberbleibsel des consecrirten Brodtes unter den Communicanten selber und für den Privatzweck als *ἀντίδωρον* oder *εὐλογία* zur Vertheilung kommen.

## § 104. Katholischer Standpunkt der Lehre.

Dies Alles zusammengenommen berührt sich die griechische Abendmahlslehre mit allen übrigen, mit der Römischen, Lutherischen und reformirten und behält zugleich Etwas für sich allein. Sie verbindet eine theoretische Weichheit mit ritueller Beständigkeit, denn in der Betrachtung der Handlung als solcher ist sie sich stets ähnlich geblieben. Ihr vorwiegender Charakter ist und bleibt katholisch und priesterlich, ihre individuelle Eigenschaft mystisch und liturgisch. Aus dieser Mehrdeutigkeit erklärt sich der gleichzeitig vom Abendlande aus angeregte langwierige Streit über die Stellung dieser Doctrin zum Protestantismus und Romanismus. Wenn einige reformirte Schriftsteller damals Alles aufboten, um die griechische Ansicht auf die protestantische Seite hinüberzuziehen und als derselben verwandt zu erweisen: so konnten sie sich nicht allein auf das Gemeinsame in der Vertheilung unter beiderlei Gestalt berufen, sondern ihr Versuch hatte auch übrigens noch einigen Werth. Denn immer haben sich manche Griechen wie Metrophanes an die allgemeine religiöse Bedeutung des in der Eucharistie dargebotenen Genusses halten wollen, indem sie sich mit der Erklärung begnügten, dass von den Gläubigen Christus als gegenwärtiger angeeignet werde, ohne über die Hervorbringung dieser Gegenwart etwas Bestimmtes aussagen zu wollen. Allein der kirchliche Trieb war doch stärker als das Bedürfniss der Frömmigkeit im Einzelnen. Für die Mehrheit musste der Glaube und der fromme Genuss von dem

liturgischen Wunderact abhängig und ganz an diesen gebunden werden. Die Lehre wurde immer bestimmter zur Wandlungslehre, bis endlich die Entlehnung lateinischer Bezeichnungen dazu diente, sie in dieser Richtung zum Abschluss zu bringen. Jener Zug religiöser Innerlichkeit und Unmittelbarkeit wird daher von der katholisirenden Tendenz weit überwogen, und selbst die Metusiosis verdiente, als sie von den Griechen öffentlich ausgesprochen wurde, nicht mehr den Namen einer neuen Lehre, sie war nur die schärfere Definirung der schon vorhandenen. Es war daher natürlich, dass jene mit dem grössten gelehrten Eifer und ausdauerndem Fleiss geführte Streitigkeit doch zu Ungunsten der protestantischen Interessen endigte.

Anlass und Inhalt der von dem reformirten Prediger Jean Claude eröffneten und von Nicole und Arnauld aufgenommenen Controverse über die dauernde Uebereinstimmung des katholischen Abendmahlsglaubens und die Verwandtschaft der griechischen Ansicht sind oben bereits angegeben worden. Soviel hatte also das Bekenntniss des Cyrill gewirkt, dass es zu einer in's Grosse gehenden historisch-kritischen Untersuchung den Anstoss gab. Wie sich einst die Reformatoren, um den Beweis einer immer vorhandenen Kirche ohne Papstthum zu liefern, auf den Orient und das Griechenthum berufen hatten: so fanden jetzt protestantische Schriftsteller ebendaselbst ein Abendmahl unter beiderlei Gestalt und ohne Transsubstantiation. Gegen die Behauptung Nicole's von dem Alterthum und der unveränderten Fortdauer der Römischen Doctrin musste ein so kundiger und scharfsinniger Mann wie Claude mit schlagender Widerlegung obsiegen. Als aber Pierre Nicole in dem Hauptwerk: *La perpétuité de la foi de l'église catholique touchant l'eucharistie* (*1664* und *69*) mit der grössten literarischen Mühewaltung nachzuweisen suchte, dass auch die griechische Doctrin seit dem siebenten Jahrhundert mit der Römischen dieselbe gewesen, wurde die Verhandlung schwierig und verwickelt. Die griechisch-orientalische Auffassung befand sich in einer zweideutigen Mitte, es kam darauf an, sie entweder wesentlich an die Römische oder aber an die Calvinische heranzurücken und wenn dies möglich war, die katholische Lehreinheit an einer wichtigen Stelle zu zerreissen, dem protestantischen Glauben aber einen bedeutenden kirchlichen Beistand zu sichern. Aber bei allem gelehr-

ten und theilweise verschwendeten Eifer, — auch Renaudot, R. Simon u. A. nahmen das Wort, — konnte der letztere Beweis weniger gelingen als der erstere. Der Streit wirkte auf das Morgenland zurück. Ein Nicolaus Spadarius (*Enchiridion* von 1667) sowie der Patriarch Nectarius (*Adversus Claudii contra Graecos injurias et calumnias epistola*) beschwerten sich bitter über die durch Cyrillus verursachten protestantischen Einmischnngen. Feineren Untersuchungen waren die Griechen nicht gewachsen, ihre Streitschriften leiden an Ungenauigkeit und historischem Missverstand. Ihre eigene jüngere Lehrweise liess sich mit der älteren nicht identificiren; dagegen behielten sie eine Waffe in der Thatsache einer unter ihnen längst eingeführten, durch zahlreiche Urkunden bezeugten und durchaus unprotestantischen Wandlungslehre, und nicht minder durfte die priesterliche Consecration entgegengehalten werden. Historische Mittel schienen kein vollständiges Resultat zu liefern, man musste andere Vorkehrungen zu Hülfe nehmen. Im Interesse des abendländischen Katholicismus waren die Jansenisten geschäftig, ihren Satz, dass hierin die östliche Kirche mit der westlichen stets gleicher Meinung gewesen, mit Zeugnissen aus dem türkischen Reich zu bekräftigen. Die französische Regierung unterstützte sie, doch wurde bekannt, dass die Zeugen theilweise bestochen worden. Andrerseits liessen sich auch für die Behauptung Claude's einige Belege herbeischaffen, und der Calvinismus fand noch gegen Ende des Jahrhunderts in Johannes Caryophilus einen vereinzelten Anhänger. In der That ein merkwürdiger Wetteifer der Confessionen, sich des neu entdeckten Gebiets zu bemächtigen, wobei die Lutheraner sich am Ruhigsten verhielten. Aber mitten unter diesen Wirren hatte, wie erzählt, die Synode von Jerusalem bereits thatsächlich kundgegeben, dass ihre Abendmahlslehre weit lieber mit der Römischen als mit der Calvinischen verwechselt sein wolle. Und bei dieser ihrer Stellung ist es im Ganzen auch fernerhin geblieben. — Es kann uns gegenwärtig nicht schwer werden, die Geschichte reden zu lassen statt der Tendenzkritik, und dann muss sich ergeben, dass der katholische Charakter der dargestellten Lehransicht der vorherrschende ist und durch deren Berührungen mit der protestantischen Denkart nicht aufgewogen wird.

## § 105. Die Priesterweihe.

Die Priesterwürde (*ἱερωσύνη*), mit deren Verleihung sich das vierte Mysterium verbindet, ist von doppelter Art,

eine geistliche und eine sacramentliche. Das erstere allgemeine Priesterthum vereinigt alle rechtgläubigen Christen und stellt sie einander gleich als priesterliches und auserwähltes Geschlecht (1 Petr. 2, 9. 2, 5. Apoc. 5, 9), welches in Gebet, Danksagung, Märtyrerthum, Abtödtung des Fleisches und Heiligung des Wandels reine und Gott wohlgefällige Opfer darzubringen hat. Das andere eigentliche und nur sacramentlich zu empfangende Priesterthum beruht auf dem Auftrage Christi, es ist von den Aposteln mittelst der Handauflegung (χειροτονία) zum Zweck der Verwaltung der göttlichen Geheimnisse auf ihre Nachfolger die Bischöfe bis zum heutigen Tage fortgepflanzt worden (1 Cor. 4, 1. Act. 8, 17. 13, 2. 1 Tim. 5, 22). Es ruht auf der ununterbrochenen Reihenfolge des Episcopats und wird durch diese erhalten. Alle geistlichen Befugnisse werden durch Handauflegung verliehen und mit ihnen ein unzerstörbarer Stempel. Die Vorrechte der Priesterschaft sind ausschliessliche und niemals auf Ungeweihte zu übertragen (Rom. 10, 15); sie umfassen theils die Binde- und Lösegewalt (Matth. 18, 18), theils die Vollmacht der Lehrverkündigung und der Taufe (Matth. 28, 19). Die höchste priesterliche Leistung besteht in der Vollziehung des unblutigen Opfers für Lebende und Verstorbene. Wer in diesen Beruf eintreten will, soll ein von Vergehungen unbeflecktes Gewissen, Erkenntniss der Mysterien und Fähigkeit zur Erbauung und zum Unterricht des Volkes, endlich einen gesunden unversehrten Körper mitbringen. Auch die untergeordneten Aemter der Lectoren, Cantoren, Lampenhüter, Subdiakonen gehören zum geistlichen Stande. Dem Bischof allein aber steht die Weihe der übrigen Rangstufen zu, ihm liegt ob, welche geistliche Verrichtung auch Jemand übernehmen möge, ihm die Obliegenheiten derselben klar zu machen. Im Bischof ist daher alle geistliche Machtvollkommenheit vereinigt.

*C. O. I, qu. 90. 108—111. C. Dos. cp. XVII, p. 462. 64. Syn. ap. Gias, p. 4 1,* woselbst es dem Cyrill zum Vorwurf gemacht wird, dass er das Recht der Vertretung bei Gott und der fürbittenden Mittlerschaft auf Christus beschränkt. Vgl. auch Jerem.

in *Act. Würt. p. 241*, wo von der Handauflegung gesagt wird: *ἡ χειροτονία τὴν ἐξουσίαν παρέχει καὶ δύναμιν τοῦ ποιήσαντος, ἣν λαμβάνομεν διὰ τῆς ἱερωσύνης, καὶ δι᾽ αὐτῆς πᾶσαι ἡμῖν αἱ τελεταὶ ἐνεργοῦνται, καὶ οὐδὲν ἅγιον χωρὶς ἱερέως ἐστίν.*

Die Anschauung des allgemeinen christlichen Priesterthums, in welchem sich ein stetiges Opfer christlicher Lebensweihe vollzieht, und auf dessen Grundlage sich erst das besondere sacramentliche Priesteramt erheben soll, verträgt sich zwar wenig mit dem vorangestellten Sacramentsbegriff, bleibt aber ein bedeutender Zug, in welchem das apostolische und altkirchliche Bewusstsein bis auf die spätesten Zeiten nachwirkt. Nur im Hauptbekenntniss wird diese Ansicht hingestellt, nicht in der schroff hierarchischen Confession des Dositheus. Die Römische Lehre bietet nichts Entsprechendes, oder es ist doch nicht symbolisch geworden. Dagegen das eigentliche oder hierarchische Priesterthum hat in beiden Kirchen wesentlich denselben Inhalt; als Amt der Lehre und des Sacraments, als Straf- und Verzeihungsgewalt pflanzt es sich durch Succession und Handauflegung von den Aposteln auf deren bischöfliche Nachfolger fort und prägt seinen Inhabern ein unauslöschliches Siegel auf (*Syn. Hieros. p. 456: ἐντίθησι δὲ τὸ βάπτισμα καὶ χαρακτῆρα ἀνεξάλειπτον, ὥσπερ καὶ ἡ ἱερωσύνη*). Auch die bischöfliche Würde wird ähnlich beschrieben, doch aber mit einigem Unterschied. Die Griechen und Orientalen haben von der Priesterwürde eine überschwengliche religiöse, die Abendländer nach ihrer Denkweise mehr eine Rechtsvorstellung. Jene denken den Priester und Bischof als Verwalter göttlicher Geheimnisse, als Mittler sacramentlicher Kräfte, sie betonen seine mittlerisch darreichende Würde und Thätigkeit, während von den Lateinern die nach Aussen gehende leitende und richterliche Vollmacht mit besonderem Nachdruck geltend gemacht wird. Nach der *C. O.* erscheint der Bischof als derjenige, in welchem die übrigen klerikalischen Aemter zusammengefasst sind, der alle Pflichten kennen und jeden Kleriker in sie einführen soll, als der höchste Repräsentant der priesterlichen Vollmacht. Dagegen wird die Regierungs- und Jurisdictionsgewalt der Bischöfe sowie deren Verhältniss zu dem einfachen Priesterthum zwar ausgesprochen, aber nicht in dasselbe scharfe Licht gestellt, welches den abendländischen Rechtsverhältnissen der Kirche eigen ist. In der Schonung und Innehaltung der hierarchischen Würden hat ohnehin die occidentalische Kirche eine weit grössere Strenge bewiesen, sie rügte es scharf, wenn in Byzanz Einer fast unmittelbar und mit Ueberspringung der Mittelstufen vom Laienstande zum

Patriarchat erhoben wurde. Erwähnung verdient ausserdem, dass die Priesterweihe sammt allen ihren Wirkungen als ein den Aposteln gleichmässig anvertrautes Erbgut gefasst wird, denn von einem Primat des Petrus ist nicht mit Einem Worte die Rede. Auch würde es nicht Petrus sondern Jakobus sein, auf welchen das kirchliche Hirtenamt von Christus aus zunächst übergegangen sein soll.

## § 106. Freiere historische Ansicht.

Metrophanes, von einer mehr historischen, den strengen Sacramentsbegriff der Weihe vermeidenden Standpunkt ausgehend, fügt noch einige Nebenbestimmungen hinzu. Nach alter und apostolischer Sitte dürfen nicht Alle sondern nur die Tüchtigen zum Dienste des Wortes zugelassen werden, und dies ist stets durch Handauflegung unter Fürbitte der Gemeinde geschehen. Bei der allseitigen Verbreitung des Christenthums wuchs auch die Zahl der geistlichen Verwalter, und zur Verhütung von Unordnungen musste auch unter ihnen durch Feststellung gewisser Stufen eine Unter- und Ueberordnung geschaffen werden. Den obersten Rang behaupten die Bischöfe oder Hierarchen, auf sie folgen die Priester, Diakonen, Subdiakonen, Lectoren, Exorcisten und Thürhüter, so jedoch, dass jedes höhere Amt die Verrichtungen der niedrigeren übernehmen darf. Das Geschäft der Presbyteren ist Verwaltung der Mysterien und der Lehre, der Armen- und Krankenpflege. Die Bischöfe, welche mindestens von drei anderen Bischöfen geweiht werden, haben das Recht wie der Weihe so der Beaufsichtigung aller übrigen Kleriker. Den Bischöfen allein ist die Ehe versagt, daher werden sie entweder aus den Mönchen oder den Jungfräulichen oder den Enthaltsamen, d. h. die nach dem Tode oder auch nach freiwilliger Scheidung von einer einzigen Gattin sich mehrere Jahre dem asketischen Leben hingegeben haben, gewählt. Schwere Sünden, wie namentlich Meineid, Mord, Unzucht jeder Art, Giftmischerei oder Zauberei und Verleugnung des Glaubens, verhindern schlechtweg die Aufnahme in den Priesterstand,

und wer nach der Wahl in eine dieser Vergehungen verfällt, kann zwar auf dem Wege der Busse volle Verzeihung und selbst Zulassung zum Abendmahl erlangen, bleibt aber von der klerikalischen Amtsthätigkeit für immer ausgeschlossen.

*Metr. cp. XI.* Wenn es nur ein ἀρχαῖον καὶ ἀποστολικὸν ἔθος gewesen ist, vermöge dessen die ausgezeichneten Gemeindeglieder mit dem Dienst am Worte betraut worden, und aus welchem sich dann im Laufe der Zeit ein besonderer und in sich abgestufter Stand hervorgebildet hat: so tritt die Priesterweihe nicht mit der absoluten Bedeutung des Mysteriums auf, der Verfasser folgt also einer richtigeren geschichtlichen Einsicht. In der Angabe der einzelnen geistlichen Aemter hält er sich an die Siebenzahl des Dionysius und des jüngeren Ignatius *ep. ad Ant. cp. 12.* Es darf nicht auffallen, dass seine Amtsbenennungen etwas anders lauten, denn eine übereinstimmende Zählung der *ordines minores* hat im Alterthum nicht stattgefunden. Desto bestimmter ist von den Neueren behauptet worden, dass die drei geistlichen Grade des Bischofs, Presbyters und Diakonus, wenn auch in der Benennung nicht immer auseinander gehalten, doch seit Gründung der Kirche als wesentlich verschieden und unvermischt bestanden hätten. Von den Exorcisten wird p. 139. 40 bemerkt, dass sie die Katechumenen zu beschwören und vorläufig zu unterrichten haben, während der eigentlich abschliessende und mit der Taufe verbundene Exorcismus dem Presbyter zustehe. Man erinnere sich, dass anfänglich mit dem Exorcismus kein geistliches Amt, sondern nur ein Geschäft und eine Gabe der Teufelsbannung bezeichnet worden war; Exorcisten hiessen die Bewältiger des Dämonischen in Kranken und Besessenen. Später erst schien es nöthig, eine solche Bannung und Lossagung vom Bösen an jedem Katechumenen und Täufling vorzunehmen; sie wurde ein vorbereitender Act der Taufe und die Befugniss dazu ein Bestandtheil der Priesterweihe. Die bisherigen Exorcisten waren damit entbehrlich geworden, doch knüpfte sich an diesen Namen bei den Griechen der Gebrauch eines besonderen ermahnenden Vorunterrichts nach ausführlichem liturgischen Formular. Ein geistliches Amt dieser Art kennt die neuere griechische Kirche nicht mehr. Vgl. Bingham IV, p. 24. 265. Heineccius. III, S. 308.

In der Uebertragung des Cölibats auf einen Theil des Priesterstandes ist die griechische Kirche bei der älteren Gesetzgebung des fünften und siebenten Jahrhunderts stehen geblieben. Statt päpstlicher Edicte wirkte die Sitte, und die alten Warnungen vor

einem unerträglichen Joch blieben unvergessen. Daher die Entscheidung der Trullanischen Synode, welche den Presbytern und niederen Klerikern den Ehestand offen lässt. Wie Photius den Abendländern die vollständige Durchführung des Cölibats als rechtswidrige Neuerung vorgerückt hatte: so wurde unter Cärularius umgekehrt die Zulassung der Ehe innerhalb des Klerus als unkirchlicher Makel den Griechen zum Vorwurf gemacht. Selbst die Verordnung, dass das eheliche Leben mit der höheren Würde der Bischöfe und Erzbischöfe unvereinbar sei, ist nicht ohne Ausnahme beobachtet worden, und das Mittelalter kennt genug Beispiele verheiratheter Bischöfe. Die Angaben des Metrophanes p. 142—44 stimmen im Allgemeinen auch mit der neueren anatolischen und russischen Kirchenordnung. Hiernach ist den Klerikern bis zur Grenze des Episcopats die einmalige Verheirathung gestattet; durch die zweite Ehe (vgl. 1 Tim. 3, 2) werden Diakonen und Presbyteren zwar nicht von ihrem Stande, wohl aber von der sacramentlichen Befugniss ausgeschieden, und niedere Kleriker verlieren das Recht der Ascension, auch ihren Wittwen ist die zweite Heirath untersagt. Darauf heisst es weiter: *τοὺς δὲ ἐπισκόπους ἐκλέγει ἡ ἐκκλησία πάντοτε ἐκ τῆς τάξεως τῶν μονάχων ἤτοι ἐκ παρθένων ἢ ἐκ σωφρόνων.* Die gewöhnliche Vorstufe des Episcopats ist daher das Mönchsthum, welches schon von Alters her in diesen Ländern an Ansehen und Einfluss mit dem Klerus wetteiferte; doch sollte die höchste Geistlichkeit nicht schlechtweg an die Antecedentien des Klosterlebens gebunden werden. Daher die Gleichstellung der *μόναχοι, πάρθενοι, σώφρονες,* auch den Jungfräulichen, auch den Enthaltsamen, welche nach einmaliger Ehe der mönchischen Vorschrift sich jahrelang unterworfen haben, wird der Zugang zur bischöflichen Würde eröffnet. In Russland sind indessen die Klöster fast ausschliesslich die Pflanzschulen des Episcopats geworden und geblieben. Wenn durch diese Abstufungen die Scheidung in Laien und Kleriker beträchtlich gemildert wird: so tritt zugleich ein bedeutender Unterschied in den Stand der Kleriker selber hinein; denn diese zerfallen dergestalt in zwei Abtheilungen, dass sie hier als weisse oder Weltgeistlichkeit, dort als schwarze und höhere Klostergeistlichkeit, — jene unbemittelt, ungeehrt, unwissend, mit dem bürgerlichen und Familienleben verwickelt und kastenmässig sich fortpflanzend, diese hochbesoldet, hochangesehen und oft gelehrt, — zwei durchaus verschiedene Bildungsstufen repräsentiren.

Es wird noch hinzugefügt, dass die Eintheilung der Diöcesen von Alters her unverändert dieselbe geblieben (was jedoch auf

Russland keine Anwendung finden würde), dass jede Diöcese mindestens hundert Ortschaften umfasse, dass zu dem gewöhnlichen Kirchendienst der einfache Presbyter ausreiche, die übrigen Rangstufen bei den Kirchen der hierarchischen Mittelpunkte (ἀρχιερατικὸς θρόνος), wo auch der Landesherr häufigen Aufenthalt nimmt, vereinigt sein müssen. Soweit führen die confessionellen Angaben. Die griechischen Canonisten unterscheiden drei Rangstufen der Kleriker, die erste der durch wirkliche Handauflegung Geweihten (χειροτονοῦνται), d. h. der Bischöfe, Priester, Diakonen und Hypodiakonen, die zweite der Sänger, Vorleser u. A., die nicht ordinirt, sondern nur bezeichnet werden (σφραγίζονται), die die dritte derer, die durch einfache Anstellung ihr Amt empfangen (προβάλλονται), wie Oekonomen und Sekretäre. Die russische Kirche kennt fünf klerikalische Ordnungen, die der Bischöfe, Priester (Popen und Protopopen), Diakonen, Subdiakonen und Lectoren, welche Letztere auch andere Nebenämter in sich begreifen. Der Name eines Metropoliten oder Erzbischofs bedeutet nur eine persönliche Auszeichnung, da jeder Bischof seinen Sprengel selbständig und nur in Abhängigkeit von der Synode verwaltet. Ueber die Bedingungen der Ordination, die Rechte und Pflichten, Einkommen und Weltstellung der Bischöfe und Kleriker, Verhältnisse der Welt- und Klostergeistlichkeit s. Silbernagel, S. 2. 99 ff. Die Ordinationsformulare bei King, S. 241 ff. Muralt, Lexidion, S. 13. 70.

Das wichtigste Resultat finden wir darin, dass durch die Priesterweihe die Kirchengemeinschaft nicht vollständig in zwei Hälften gespalten wird. Die Gemeinde selber erhebt sich zu einer allgemeinen sittlich priesterlichen Würde, der Klerus reicht herunter bis in die Naturgemeinschaft der Ehe, er hat also das andere Sacrament nicht schlechthin ausser sich, sondern theilweise mit sich verbunden. Welt und Natur dienen nicht lediglich als Unterlage und Gegenstand hierarchischer Wirksamkeit. Die Kirche aber hat in ungleichen Zeitaltern ungleiche Elemente in sich aufgenommen.

## § 107. Die Busse.

Die fünfte Stelle nimmt die Busse, μετάνοια, ein. Sie ist ein Kampf des Herzens (πόνος τῆς καρδίας), durch unsere Sünden verursacht, verbunden mit dem Entschluss der Besserung und mit der Bereitwilligkeit zur Ausübung dessen,

was der Priester als geistlicher Vater (πνευματικός) richterlich auferlegt. Doch übt dieses Mysterium erst seine grösste Wirksamkeit durch die priesterliche Lossprechung (λύσις) nach der Ordnung und Gewohnheit der Kirche. Denn sobald der Bussfertige die Absolution empfangen hat, ist ihm auch die Schuld aller Vergehungen sofort von Gott durch den Priester erlassen (Joh. 20, 23). Da die Busse nur auf der Grundlage des wahren Glaubens Gott gefallen kann: so muss der Büssende nicht minder wie der Lossprechende innerhalb der Rechtgläubigkeit stehen. Erfordert wird ferner ein schmerzbewegtes, gebeugtes und nach Besserung trachtendes Herz und nächstdem ein specielles Bekenntniss aller Sünden (ἐξομολόγησις); denn nur wenn der Beichtiger den Inhalt der Schuld kennt, vermag er zu urtheilen und Genugthuung zuzumessen. Die Beichte soll demuthsvoll und aufrichtig sein (Act. 19, 18. Jac. 5, 16. Marc. 1, 5). Als viertes Stück tritt endlich der Busscanon hinzu sammt den von dem Pneumatikos zu verhängenden Uebungen wie Gebet, Fasten, Almosen, Wallfahrten und Aehnlichem, was die göttliche Vergebung bedingt und vermittelt (ἐπιτίμιον). Der ganze Verlauf der Busse umfasst demnach die vier Stücke: συντριβή, ἐξομολόγησις, λύσις, ἐπιτίμιον. Der Regel nach soll die Beichte viermal im Jahre abgelegt werden, Anfänger haben dies einmal jährlich, entwickeltere Christen selbst monatsweise, Alle aber in schweren Krankheitsfällen zu thun.

Wenn hiermit das Hauptgewicht auf den priesterlichen und satisfactorischen Act der Sühne gelegt wird: so erklärt sich Metrophanes in anderem Sinne. Er zählt zwar ebenfalls die Busse zu den Mysterien, fasst sie aber innerlicher als dauernde Wirksamkeit des h. Geistes, welcher nach eingetretener Verirrung das Herz erschüttert und zur Umkehr antreibt, also dass durch diese schmerzvolle Erregung der Verlust der Gnade nicht allein wieder gut gemacht, sondern auch die Hoffnung des Sieges gestärkt und gesteigert wird. Neben dem gewöhnlichen hierarchischen muss sich daher auch ein

reinerer sittlicher Begriff der Busse innerhalb der Gemeinschaft erhalten haben.

*C. O. I, 112. 14. 90. Metroph. cp. V. p. 192 cp. XVIII.* Zur Ergänzung dienen die Verhandlungen des Jeremias *Act. W. 89. 241.* Dieser verständigt sich zwar mit den Lutheranern über den Begriff der Reue, behauptet aber, dass die canonischen Bussübungen, sobald sie nur ohne Unfug und Geldsucht betrieben werden, als wohlthätige Heilmittel anzusehen seien. Die mit der Absolution zu verbindende werkthätige Büssung muss beibehalten werden, damit der Mensch durch einen freiwilligen irdischen Schmerz dem unfreiwilligen Leiden im Jenseits entgehe, damit die fleischlichen Begierden überwunden (*τὰ ἐναντία γὰρ διὰ τῶν ἐναντίων θεραπεύεται, ὡς ἐμάθομεν*), der Rückfall verhütet, damit Alle an Mühen gewöhnt und über ihren eigenen pflichtmässigen Hass gegen die Sünde vergewissert werden.

Die obigen symbolischen Stellen legen den richtigen und christlichen Begriff der *μετάνοια* zum Grunde. Diese ist nach *C. O. 112* ein *πόνος τῆς καρδίας*, eine durch das Schmerzgefühl der Sünde angeregte und zur Besserung aufstrebende Arbeit des Gemüths, oder da diese Thätigkeit dem menschlichen Willen allein nicht angehören kann: so ist sie nach *Metroph. l. c. τεκμήριον τῆς ἐν ἐμοὶ διαμονῆς τοῦ ἁγίου πνεύματος νύττοντός μου τὴν καρδίαν, ὁσάκις ἁμαρτάνω τοῦ πρέποντος,* Beides in Uebereinstimmung mit patristischen Aussprüchen. Die ältere Anschauung war unvergessen. Aber während die *C. O.* sofort zu der Nothwendigkeit einer priesterlichen Vermittelung übergeht und in ihr den sacramentlichen Schwerpunkt sucht, erklärt doch auch Metrophanes anderwärts p. 134, dass das Bedürfniss des Trostes, welches der Reuige empfinden muss, nur durch Zusicherung eines Anderen befriedigt werden könne. Gott habe gewollt, dass auch die Busse in der Form einer menschlichen Wechselwirkung, bei welcher der Eine sich empfangend, der Andere spendend verhält, zu ihrem Ziel gelange; eben darum seien von der Kirchenordnung Beichte und priesterliche Lossprechung als nothwendige Bestandtheile hingestellt worden. Auf diese Weise soll die innere Berechtigung des sacramentlichen Verlaufs dargethan und der Vorwurf einer willkürlichen Satzung vermieden werden. Wer wollte leugnen, dass diese Erklärung ihren guten Sinn hat, welcher aber bei Weitem nicht ausreicht, um das Sacrament, wie es hier vorgetragen wird, zu rechtfertigen.

Im Wesentlichen stimmt das Lehrstück mit der Fassung

des Römischen überein. Der Stufengang von Reue, Bekenntniss, Bussübung, Lossprechung findet sich wieder in den drei Bestandtheilen *contritio, confessio, satisfactio;* einzelne Ausdrücke wie συντριβή gleich *contritio*, ἱκανοποιία gleich *satisfactio*, sind den lateinischen dergestalt angepasst, dass an einer Abhängigkeit von der lateinischen Lehrform nicht wohl gezweifelt werden kann. Mit dem ἐπιτιμᾶν und ἐπιτίμιον ist die richterliche Sentenz des Priesters gemeint, und es wird auf beiden Seiten betont, dass die Rechtsprechung eine genaue Kenntniss des Thatbestandes voraussetze, ähnlich wie der Arzt, ohne das Uebel zu kennen, auch kein Heilmittel verordnen kann. Daher wird erfordert ἡ διὰ στόματος ἐξομολόγησις πάντων τῶν ἁμαρτημάτων καθ' ἕκαστον, nach *Trid. XIV, 5 in specie et sigillatim,* wozu von Metrophanes noch bemerkt wird, der Priester habe sich nur nach dem Sachlichen der begangenen Sünde, nicht nach den betheiligten Personen zu erkundigen. Dass auf die Lossprechung von Seiten des Priesters sogleich auch die göttliche Sündenvergebung folgt, kann nicht bestimmter ausgesprochen werden als qu. 112: ἀφέωνται τὰ ἁμαρτήματα τὴν ὥραν ἐκείνην ὅλα ἀπὸ τὸν θεὸν διὰ τοῦ ἱερέως. Auch darin endlich findet Uebereinstimmung statt, dass der Glaube nur als Unterlage und Bedingung, nicht als Bestandtheil der wahren Busse erscheint, mag auch das Letztere in den lateinischen Urkunden weit ausdrücklicher verneint werden. Philosophisch Gebildete konnten für diesen Verlauf auf eine innere Nothwendigkeit zurückgehen. Gedanke, Wort und Handlung sind die natürlichen Bestandtheile aller Thätigkeit, der νοῦς dem λογιστικόν, der λόγος dem θυμικόν, die πράξεις dem ἐπιθυμητικόν entsprechend; dieselben Factoren müssen sich daher auch in gleicher Ordnung in der Bussthätigkeit wiederfinden, so Symeon von Thessalonich Opp. p. 470. Aber bei dieser gleichartigen Anlage welch ein Unterschied der Behandlung! wie viel genauer, aber auch wie viel tendenziöser verfahren die Römischen Lehrschriften von der Ueberzeugung aus, dass es sich um einen ebenso gefährdeten wie unentbehrlichen Posten, ja um das tägliche Werkzeug katholischer Kirchenherrschaft und Seelenleitung handelt! Die ganze Schärfe des vorangegangenen protestantischen Angriffs wird vergegenwärtigt, und um den Bussprocess sicher zu stellen, bedarf es sorglicher Vorkehrungen. Lässliche und Todsünden treten aus einander, die *casus reservati* sind dem Bischof oder dem Papst vorbehalten, namentlich aber wird geltend gemacht, dass Gott mit der Schuld noch nicht jede zeitliche Strafe erlasse, die letztere also durch fromme Leistungen abgewendet werden müsse,

Weit einfacher die griechischen Bestimmungen, welche keine solche Schwierigkeiten des Beichtstuhls und der Ablasstheorie hinter sich haben. Dem aufrichtigen Bekenner wird verziehen, der Priester legt ihm Büssungen auf, theils zur Uebung und Züchtigung, theils weil sich allerdings nach Metr. p. 134 hoffen lässt, dass der freiwillig Leidende sich schon in dieser Zeit einer milderen Führung von Seiten Gottes zu erfreuen haben werde. Wir erfahren durch gleichzeitige Zeugnisse (Metroph. p. 136), dass den Bemittelteren auch oft Geldbussen abgenommen und der Ertrag dieser Spenden zur Loskaufung türkischer Gefangenen oder Aehnlichem verwendet zu werden pflegte. An Missbrauch und Eigennutz der Priester hat es dabei nicht gefehlt, doch führte die Busslehre nicht zu einem systematischen Ablassunfug, daher auch nicht zum Ablassstreit, sowie auch die Vorstellung vom Schatz der guten Werke nicht nachgewiesen werden kann.

In historischer Beziehung ist zu erinnern, dass nach der Abschaffung des Busspriesters um 390 die Privatbeichte in der griechischen Kirche lange Zeit dem Ermessen des Einzelnen überlassen geblieben ist. Die griechischen Bussbücher sind zweifelhaften Ursprungs, zu den ältesten gehören die unter dem Namen des Johannes Nesteutes überlieferten. Für die Unterscheidung eines dreifachen Factors: *contritio, confessio, satisfactio* gelten Augustin und Chrysostomus als Auctorität, und der Unionsartikel der Synode von Florenz über das *quartum sacramentum poenitentiae* ist nach dem gleichen Schema abgefasst. Die Differenz der alten und der jüngeren Busspraxis wird selbst von Metrophanes p. 136 anerkannt. An die Stelle der viermaligen Beichte ist in der russischen Kirche die einmalige getreten, welche jährlich vor Ostern verrichtet wird; dem Beichtiger ist ein hartes herrisches oder von den Fähigkeiten des Büssenden absehendes Verfahren untersagt. Indessen darf derselbe Fasten und Almosen und unter Umständen auch Ausschliessung vom Abendmahl auferlegen. Statt des speciellen Bekenntnisses einzelner Sünden und ihrer Beweggründe wird häufig nur auf ein in Fragen vorgelegtes Sündenverzeichniss geantwortet. Muralt's Lexidion, S. 13.

Absolutionsformeln werden bei *Christoph. Ang. p. 22*, im Euchologium und bei *Th. Smith, l. c. p. 122. 23*, mehrere angeführt, z. B. *ἡ χάρις τοῦ παναγίου πνεύματος διὰ τῆς ἐμῆς ταπεινότητος ἔχει σε συγκεχωρημένον καὶ λελυμένον.* Und über die Anwendung von Geldbussen bemerkt der Letztere: *Poena in pecuniarias mulctas (utinam non fraudibus et avaritia sacerdotum) saepe saepius commutatur,*

*quae in isto rerum afflictissimo statu animum magis fortean angunt quam cilicium et rigidiora, quibus statis temporibus assuefiunt, jejunia.*

## § 108. Der Segen der Busse.

Die Früchte der Busse ergeben sich aus ihrem eigenen Wesen und Zweck. Jedes reuige Bekenntniss soll den Ps. 34, 14. Joh. 5, 14. 8, 11 angegebenen Entschluss im Gemüth zurücklassen. Wenn wir an der mit der Taufe erlangten Unschuld und Reinheit durch nachherige Sünden Abbruch erlitten haben: so werden wir durch die Busse ihr wieder genähert; sie bewirkt also Wiederherstellung des abgebrochenen Gnadenverbandes, Befreiung von der Gewalt des Satans, neue Erfüllung des Bewusstseins mit Friede und Vertrauen statt der Beschämung und Furcht. Statt der unwiederholbaren Taufe dient sie dazu, um der verlorenen oder gefährdeten Kindschaft auf's Neue theilhaftig zu werden. Die zwischen den einzelnen Busshandlungen liegenden Zeiträume müssen um so mehr zur Besserung des Wandels benutzt werden, da alle Busse und Umkehr auf das diesseitige Leben beschränkt sind.

*C. O. I, qu. 114. III, 21. I, 64. C. Dos. cp. 16.* θέλων γὰρ ἐπιστρέψαι πρὸς κύριον ἀναλαμβάνει τὴν ἣν ἀπώλεσεν υἱοθεσίαν διὰ τοῦ μυστηρίου τῆς μετανοίας. Sehr ähnlich *Trid. XIV, 3. Sane vero res et affectus hujus sacramenti, quantum ad ejus vim et efficaciam pertinet, reconciliatio est cum Deo, quam interdum in viris piis et cum devotione hoc sacramentum percipientibus conscientiae pax ac serenitas cum vehementi spiritus consolatione consequi solet.* Mogilas bemerkt einfach, dass wir uns dem durch die Taufe gewonnenen Standpunkt der Reinheit in der Busse wieder nähern (ἐγγίζομεν), während der *Cat. R. II, 5. 55* kurz auseinander setzt, dass und warum mit dem zweiten Act keine so vollständige und unbedingte Verzeihung und Wiederherstellung von Seiten Gottes verbunden sein könne als mit dem ersten, damit nämlich dem schon Getauften überlassen bleibe, durch eigene Uebung auch etwas zu seiner Versöhnung beizusteuern. Dass nach griechischer Meinung Pönitenz und Werkthätigkeit nicht über das Grab hinaus vertagt werden dürfen, hängt mit der Ablehnung der Lehre vom Fegefeuer zusammen.

Das ganze Lehrstück würdigt Heineccius. II, S. 326 und schliesst mit den Worten: „Woraus man leicht siehet, dass sie die Busse in eine geistliche Gewissensmarter verändern und sie zu einem Mittel brauchen, die Gewissen der Herrschaft ihrer Klerisei gänzlich zu unterwerfen". Die Folgerung ist im Allgemeinen richtig, auch steht fest, dass das Institut hier wie dort an gleichen Gebrechen leidet, dass die Beichte oft an die Stelle der Busse tritt und Verstösse wider die kirchliche Vorschrift strenger gerügt werden als sittliche Vergehungen; doch eben die Klerisei hat sich im Orient und in Russland nicht zu derselben corporativen Einheit entwickelt, sie hat daher auch nicht den gleichen Grad von geistlicher Herrschaft auf den Beichtstuhl und die Bussdisciplin wie im Abendland gründen können. In Russland erlangte die Disciplinargewalt der Bischöfe und des Patriarchen, nachdem schwierige Fälle noch längere Zeit dem Oberhirten von Constantinopel vorbehalten geblieben waren, einen bedeutenden Grad; als aber Nikon den Czaren selbst zu bannen gewagt hatte, veranlasste er dadurch die Abschaffung seiner eigenen Würde.

## § 109. Die Ehe.

Die ehrenhafte Ehe (ὁ τίμιος γάμος) als sechstes Mysterium ist eine von Mann und Weib zum ersten Male mit beiderseitiger freier Zustimmung und ohne gesetzlichen Hinderungsgrund eingegangene geschlechtliche Verbindung. Sie erfordert das Gelübde gegenseitiger Treue, Anerkennung und Liebe unter aller Gefahr und bis zum Lebensende. Nachdem diese Versprechungen unter Handreichung geleistet sind, wird die Ehe vom Priester eingesegnet und geschlossen (Hebr. 13, 4). Ihr Werth besteht in der Verhütung der Unzucht und geschlechtlichen Unregelmässigkeit (1 Cor. 7, 2), in der Kindererzeugung und endlich darin, dass Jeder der beiden Ehegatten in der liebevollen Gemeinschaft des Anderen den besten Beistand in der Noth findet. Die Einsegnungsformel ergiebt sich aus Gen. 2, 24. Matth. 19, 6. Eph. 5, 32; im Hinblick auf die Vorbilder des alten Bundes erfleht der Priester für dieses christliche Bündniss den göttlichen Segen. Die eheliche Verbindung ist unauflöslich und darf nach Matth. 5, 32 nur auf Grund

des Ehebruchs geschieden werden. Auch die zweite und dritte Ehe wird unter Umständen zumal bei jugendlichem Alter von der Kirche gestattet, den Klerikern bleibt sie untersagt. Die vierte ist allgemein verboten.

*C. O. I, 115. 16. Metr. p. 146,* woselbst definirt wird: *γάμος ἐστὶν ἔννομος σύζευξις ἀνδρὸς καὶ γυναικὸς ἐπὶ σωφρονισμῷ τῶν συζευγνυμένων ἐπινοηθεὶς καὶ ἐπὶ παιδοποιΐα.* Nach *Jerem. A. Würt. p. 241* ist die Ehe ein Geschenk göttlicher Herablassung. Denn nach dem Falle sind die Menschen durch Sterblichkeit und Fortpflanzung der Gattung den vernunftlosen Geschöpfen gleichgestellt worden, bis sie dereinst durch Christus Auferstehung und Unsterblichkeit wiederempfangen sollten. Die Ehe aber verlieh ihrem natürlichen Leben einen höheren Segen.

Mit *τίμιος γάμος* ist vorzugsweise *πρῶτος γ.* gemeint, da nur die erste oder einmalige Ehe diesen Ehrencharakter vollständig besitzt. Der Act der Eheschliessung scheint ebensowohl in die priesterliche Einsegnung wie in die öffentliche und feierliche Willenserklärung verlegt zu werden; wenigstens findet sich davon keine Andeutung, dass schon die letztere als das die Ehe Constituirende angesehen werden soll. Eine förmliche Anwendung des Sacramentsbegriffs, also Unterscheidung eines materiellen und formellen Bestandtheils wird nicht versucht, auch erscheint die Ehe weniger bestimmt wie im Tridentinum als christliche Institution; Christus hat sie nicht gestiftet, sondern nur in die höchsten religiösen und sittlichen Verhältnisse aufgenommen (vgl. *Cat. Rom. II, 8, 15*). Im Sinne einer idealen Liebesgemeinschaft mit der Kirche stellt er sie selber dar. Da nach griechischer Vorstellung Ehe und Priesterweihe sich nur unvollständig ausschliessen: so lassen sie sich auch nicht in der bekannten Weise auf einander beziehen, und es fehlt die Parallele, nach welcher die leibliche Fortpflanzung auf der einen Seite und die durch Taufe und Priesterthum zu bewirkende geistliche Erzeugung auf der andern sich als gleichartige Grössen gegenüberstehen. Gemeinsam ist das Princip der Unauflösbarkeit, welches aber der Römische Katholicismus strenger als der griechische durchführt; der letztere lässt nach Matth. 5, 32 den erwiesenen Ehebruch als alleinigen, aber als durchgreifenden Scheidungsgrund bestehen, ohne in der blossen Trennung der Ehegatten ein Auskunftsmittel zu suchen. Ebenso wird verheiratheten Klerikern die Scheidung unter der Bedingung erlaubt, dass beide Theile sich dem Klosterleben aus freiem Entschluss unterwerfen wollen. Ebenso gilt der Grundsatz nach Metroph. p. 143. 44.

cp. XII, p. 149, wo von den ehelich Verbundenen gesagt wird: *μένουσι δὲ τοῦ λοιποῦ ἀδιάσπαστοι ἀλλήλων καὶ κατ᾽ οὐδένα τρόπον δύνανται χωρισθῆναι, εἰ μὴ ἐπὶ λόγῳ πορνείας κατὰ τὸ εὐαγγέλιον.* Es verräth eine achtungswerthe Treue, dass die griechische Tradition, ohne auf die Künste des lateinischen Kirchenrechts einzugehen, den biblischen Scheidungsgrund unverschränkt und anstandslos festhielt und daher auch dem durch Ehebruch beleidigten Gatten gestattete, zu einer neuen Ehe zu schreiten, und dieser Standpunkt ist auch zu Florenz und Trident als unverwerflich anerkannt worden (Sarpi, Gesch. d. Trid. C. von Rambach, III, S. 296 ff. Allein die Praxis blieb weit zurück hinter dem Gesetz, welches durch Ausnahmen und Nachlässigkeiten beträchtlich abgeschwächt wurde. Sehr entfernte Verwandtschaft, — wenigstens bis zum fünften Grade, — Verschwägerung, Gevatterschaft, Pathenverhältniss galten als Ehehindernisse oder wurden benutzt, um eine schon geschlossene Ehe rückgängig zu machen. Für seine Zeit versichert Smith p. 130, dass die Ehe keineswegs als *συγκλήρωσις πάσης ζωῆς ἀχώριστος* wirklich gewahrt werde, sondern die Priester sich oft genug durch die leichtsinnigsten Zumuthungen zur Auflösung bestimmen, wenn nicht aus Geldsucht bereit finden lassen. Die neuere besser geordnete Praxis beleuchtet Murawieff, Briefe, S. 183. — Ueber Recht und Bedingung einer gemischten Ehe geben unsere Urkunden keinen Aufschluss, es gilt nur als Voraussetzung, dass beide Gatten der rechtgläubigen Kirche angehören; Beschränkungen und Vorbehalte stammen aus einer späteren landeskirchlichen oder kirchenpolitischen Tendenz. Dagegen ist die Abneigung gegen die Wiederholung des Ehebündnisses uralt. Nicht die Montanisten allein verwarfen die successive Polygamie, auch andere Kreise der alten Kirche waren ihr abgünstig; doch erhielten sich daneben jederzeit freiere Urtheile, wie denn z. B. Theodoret zu der Belegstelle 1 Tim. 3, 2 bemerkt, dass hier nur die Keuschheit der jedesmaligen Ehe gefordert, nicht aber die zweite Vermählung verboten werde. Zur Ausgleichung dieser Meinungen mag sich das Herkommen gebildet haben, nach welchem die zweite und dritte successive Heirath nur den Klerikern versagt, den Laien unter Umständen freigegeben wurde. Dispensation zu der vierten Ehe, in der Römischen Kirche nicht unerhört, gilt in der griechischen als falsche Laxheit.

Die kirchliche Trauungsfeier kleidet sich in sinnvolle Gebräuche wie Handschlag, Austausch der Ringe, Bekränzung oder Krönung des Brautpaares mit immergrünen Blättern durch den Priester, Darreichung eines Bechers mit Wein; sie werden von

Metrophanes S. 147 ff. beschrieben und erinnern sammt der beigefügten allegorischen Deutung an alte, ja an vorchristliche Zeiten, weshalb King S. 217 bemerkt, dass keine andere Verrichtung deutlichere Merkmale des Alterthums an sich trage als diese. Die liturgischen Gebräuche vertheilen sich nach einem dreimaligen Aufgebot unter drei Handlungen, die erste dem Verlöbniss oder Unterpfand, die zweite der ehelichen Krönung, die dritte dem Abnehmen der Krone gewidmet. Sinnreich ist die Darreichung einer Schale, aus welcher beide Vermählte Wasser und Wein trinken. Die Liturgie hat sich also den früher vorhandenen Sitten angeschlossen und sie christlich ausgelegt. Die Krönung als der Höhepunkt der Feier drückt den Sieg der Enthaltsamkeit aus, wie schon Chrysostomus sagt *Hom. IX*, in *1 Tim.*: *διὰ τοῦτο στέφανοι ταῖς κεφαλαῖς ἐπιτίθενται σύμβολον τῆς νικῆς, ὅτι ἀήττητοι γενόμενοι οὕτω προσέρχονται τῇ εὐνῇ, ὅτι μὴ κατηγωνίσθησαν ὑπὸ τῆς ἡδονῆς.* Als Nebenfigur nennt Metrophanes den Brautführer (*νυμφαγωγός*), welcher die den Brautleuten aufgesetzten Kränze berührt, auch den Ehecontract mit den Eltern zu vereinbaren hat. Während der Fastenzeit ist die Vollziehung der Heirath untersagt. Als gesetzlich geordnet und durchgeführt tritt die kirchliche Trauung erst im neunten Jahrhundert auf, mag auch die Sitte viel früher begonnen haben. Vgl. Heineccius, III, S. 437, Dorostamus von Elssner, S. 252, Rheinwald, Archäologie, S. 377.

In Russland ist das neuere Ehegesetz wie auch die Beicht- und Abendmahlsordnung seit 1832 zum Zankapfel und zum Zwangsmittel kirchlicher Propaganda geworden. Gemischte Ehen sind seit 1719 erlaubt, dürfen aber niemals ausschliesslich nach andersgläubigem Ritus eingesegnet werden. Kinder aus Mischehen fallen der Regel nach der griechischen Taufe und Erziehung anheim, und der protestantische Geistliche hat kein Mittel, sie selbst mit Zustimmung der Eltern seiner Gemeinschaft zu erhalten. Die Folgen dieser und ähnlicher Maassregeln sind bekannt. S. Harless, Geschichtsbilder aus der Luther. Kirche Lievlands, S. 31 ff. Vor Zeiten durfte den Leibeigenen von ihren Gutsherren die Zwangsehe auferlegt werden; diesem Unfug hat Peter der Grosse 1724 ein Ende gemacht. In Hellas sind bürgerliche Eheschliessung und gemischte Ehe ohne gesetzliche Vorbedingung Gegenstand eifriger Polemik geworden.

## § 110. Die Gebetsölung.

Den Beschluss macht endlich das geweihte Oel oder die Gebetsölung (*τὸ εὐχέλαιον*). Nachdem schon die Jünger

im Auftrage Christi bei ihrer ersten Aussendung viele Kranke mit Oel gesalbt und geheilt (Marc. 6, 13) und später Jakobus 5, 14 angeordnet hatte, man möge in Krankheitsfällen die Aeltesten der Gemeinde zusammenrufen, damit sie über dem Kranken beten und ihn im Namen des Herrn mit Oel salben sollten: ist dieser Gebrauch (*συνήθεια*) von der ganzen Kirche aufrecht erhalten worden. So lautet die Erklärung. Vorausgesetzt wird abermals, dass der Geber der Salbung, der stets ein Priester sein muss, und ebenso der Empfänger der rechtgläubigen Kirche angehören. Der Kranke hat zuvor seine Sünden zu bekennen. Die Handlung selber, nach Metrophanes nur eine *τελετὴ μυστική*, besteht in Bestreichung mit Oel an mehreren Körpertheilen — Stirn, Brust, Hände, Füsse, — und ist mit vorgeschriebenen Gebeten begleitet. Die Wirkungen sind die von Jakobus Vs. 15 bezeichneten: Vergebung der Sünden und Heilung der Seele, leibliche Genesung, jenes der gewisse, dieses der ungewisse Erfolg. Dieses Mysterium ist daher an Todesgefahr und Todesnähe nicht gebunden und darf um so eher wiederholt werden. Der abschliessende Charakter einer letzten Oelung im Römischen Sinne fehlt ihm, obgleich es gerade im Unterschiede von der gewöhnlichen Römischen Zählung die letzte Stelle einnimmt.

*C. O. I, 117—19. coll. A. Würt. p. 241. Metr. cp. XIII, p. 251 sqq.*, woselbst definirt wird: *εὐχέλαιόν ἐστι τελετὴ μυστικὴ δι' ἐλαίου καὶ προσευχῶν ὑπὸ τῆς ἐκκλησίας ἱερουργουμένη ὑπὲρ πιστῶν νοσούντων*. Der gewöhnliche Name *εὐχέλαιον*, d. h. eine mit Gebet verbundene Salbung (zuweilen auch *ἡγιασμένον* oder *ἅγιον ἔλαιον*), findet sich erst in der späteren Kirchensprache. Belege aus der scholastischen und reformatorischen Zeit, z. B. des Jobus Monachus: *τελευταῖον ἕβδομον μυστήριον καὶ πρὸς ἐσχάταις ἀναπνοαῖς ἡμῖν ὀφειλόμενον τὸ εὐχέλαιον*, Gabriel Philadelph. *εὐχ. ἐστι χρίσμα δι' ἐλαίου καθαροῦ κατεσκευασμένον ὑπὲρ τῶν ἐν ἀσθενείᾳ κατακειμένων*, des Joh. Nathanael, Manuel Calecas u. A. sind von Suicer, Stephanus, Heineccius II, S. 305 gesammelt.

Die allgemeine Bedeutung ist die eines geistig leiblichen Heilmittels, angeknüpft an den sanitätischen Gebrauch des Oels im apostolischen Zeitalter. Der Patriarch Jeremias l. c. p. 241 nennt es einen „Typos göttlicher Barmherzigkeit zur Erlösung und Hei-

ligung denen, die sich von ihren Vergehungen bekehren wollen, dargeboten, weshalb es auch Vergebung der Sünden und körperliche Aufrichtung bewirkt." Aehnlich schon Symeon von Thessalonich *Opp. p. 117: καὶ ἀρρωστίας λύει καὶ τοὺς κειμένους ἐγείρει καὶ ἁμαρτίας ἀφίησιν*, und zwar ist es nicht das blosse, sondern das durch den Namen Gottes geweihte Oel, welches dies Alles leistet; *ὅπου γὰρ θεοῦ κλῆσις, θεῖα πάντα καὶ δύναμιν θεοῦ ἔχοντα.* In der Confession des Mogilas wird die sacramentliche Erklärung vollständig fixirt, es wird einfach behauptet, dass die von der Kirche beibehaltene „Gewohnheit", Kranke mit Oel zu salben und mit Gebet zu segnen, ein Mysterium sei, welches durch die unentbehrliche Mitwirkung des Priesters und das vorangehende Sündenbekenntniss mit anderen Sacramenten zusammenhänge. Die Frucht wird doppelt genannt: *ἄφεσις ἁμαρτιῶν ἢ σωτηρία τῆς ψυχῆς, ἔπειτα ὑγεία τοῦ σώματος*, die letztere freilich nur problematisch. Genauere Erläuterung giebt allein Metrophanes. Um den Zusammenhang des natürlichen mit dem sittlichen Uebel nachzuweisen, bemerkt er, dass nicht alle Krankheiten aus der Dyskrasie und Anomalie des leiblichen Organismus herstammen, sondern einige selbst den Erwählten als Züchtigung für begangene Vergehungen von Gott auferlegt werden, sei es um sie zur Besserung ihres noch bevorstehenden irdischen Lebens anzuhalten, oder sei es zum Zweck der Erleichterung und der Abwendung der einst von der Seele allein abzubüssenden Strafe. Die Gliederlähmung zählt er zu der letzteren Gattung; ein Paralytischer ist nach Joh. 5, 14 ein Gestrafter. Die Kirche folgt daher nur dem Beispiel Christi und der Apostel, wenn sie von der Züchtigung, weil sie als heilsames Strafmittel angesehen werden darf, Veranlassung nimmt zu einem Gebet um Sündenerlass neben der Heilung. „Denn nicht einfach, wenn der Mensch ein Sünder ist, sondern auch wenn er seiner Sünden wegen von Krankheit befallen wird, will sie für ihn um Nachlass der Sünde sammt ihrer bittern Strafe bitten" (p. 153). Es erhellt leicht, dass der Verfasser sich hier nicht treu bleibt; nachdem er die Krankheiten ganz eigentlich und in bedenklicher Weise (vgl. Luc. 13, 3 ff.) in physische und moralische gespalten, stellt er sie dann in dem Bedürfniss der Sündenvergebung und Heilung doch wieder einander gleich. Auch ist die ganze Auffassung aus einer buchstäblichen und völlig unvermittelten Anschliessung an biblische Beispiele und Vorschriften hervorgegangen. Das war es auch, was die Lutherischen Theologen entgegneten, indem sie dem Patriarchen Jeremias zu bedenken gaben, dass jene wunderbaren Krankheits- und Heilungsformen dem besonderen neutestamentlichen Standpunkt

und Zustand eigenthümlich seien, mithin noch keine Berechtigung geben zu einem sacramentlichen Gebets- und Heilungsverfahren (*A. Würt. p. 193. 94*). Hauptstelle ist Jac. 5, 14, und Marc. 6, 13 wird wohl nur hinzugenommen, damit der Auftrag Christi nicht fehle. Bei Jakobus ist eine Beziehung auf die Gabe der Krankenheilung vermuthet worden, welche möglicherweise bei den Presbytern vorausgesetzt wurde. Allein dem Texte nach wird die Salbung mit Oel als Heil- und Linderungsmittel überhaupt empfohlen, und der grössere Nachdruck liegt auf dem Gebet des Glaubens, welches Jakobus als eigentliches und wirksames Bittgebet seinen Lesern an's Herz legt. So verstanden drückt die Stelle nur den allgemeinen Charakter einer christlich-kirchlichen Krankenpflege aus, welcher weder das Heilmittel noch der Segen des Gebets und der Trost des Evangeliums fehlen soll. Von einer besonderen Stiftung kann nicht die Rede sein.

Demnächst beschreibt Metrophanes die Art der Verrichtung. Nach eingetretener Krankheit werden sieben Presbyteren herbeigerufen, auch eine geringere Zahl und selbst Einer genügt, und sie versammeln sich im Tempel oder im Hause des Kranken. Auf einem Tische befindet sich ein Gefäss mit Wein und Oel als den beiden Heilmitteln in der Hand des Samariters (Luc. 10, 34), beide sind geeignet, Linderung und Erheiterung zugleich mitzutheilen. Das Gefäss ist mit sieben Dochten (*θρυαλλίδες*, Heineccius S. 304 übersetzt Büschel Baumwolle an einem Stocke befestigt) umstellt. Nun folgen sieben Gebete, sieben evangelische und ebenso viele apostolische Perikopen, deren Vorlesung sich unter die Presbyteren vertheilt, aber auch von dem einzigen Anwesenden übernommen werden kann. Der Kranke wird hierauf mit den in das Oel (ungemischtes Olivenöl) getauchten Dochten an Stirn, Brust, Händen und Füssen in Form des Kreuzeszeichens gesalbt. Von dem dabei vorgeschriebenen Segensgebet liegen mehrere Texte vor bei Metr. p. 154, Smith. p. 131, Euchol. p. 366. Dies die höchst umständliche *ἀκολουθία τοῦ ἁγίου ἐλαίου*, welche die Worte des Jakobus: *προσκαλεσάσθω τοὺς πρεσβυτέρους τῆς ἐκκλησίας*, buchstäblich befolgt und weit überbietet.

Das griechische Eucheläon ist daher mit der so oft von uns wahrgenommenen Gesetzlichkeit in der überlieferten Bedeutung stehen geblieben, es gleicht einem rituell ausgeprägten aber erstarrten Schriftwort. Dem Chrisma und der Busse verwandt, von beiden durch die Rücksicht auf ein körperliches Leiden unterschieden, bezweckt es eine segensvolle Stärkung doppelter Art. Wie es den Gedanken des Todes eher fernhält als naherückt: so soll

es auch nicht eigentlich den Schlusspunkt der sacramentlichen Wirkungen bezeichnen. Die ihm zugewiesene letzte Stelle enthält also keine nothwendige Beziehung auf das Lebensende, sondern erklärt sich daraus, dass es an Werth gegen die übrigen Sacramente zurückstand und daher den passenden Anhang des ganzen Cyklus zu bilden schien. Einige Latinisirende haben es als Mysterium für die „letzten Athemzüge“ und als *unctio extrema* behandelt; im Ganzen aber bemerkt Metrophanes richtig: *καλεῖται δὲ τοῦτο εὐχέλαιον οὐκ ἐσχάτη χρίσις*, weil in dem Gebet nicht ein Sterbender Gott empfohlen, sondern für einen Leidenden Genesung erfleht wird: *ὥστε οὐχ ἅπαξ τοῦ βίου ἀλλὰ καὶ πολλάκις ἔξεστι χρῆσθαι τούτῳ, καθὰ καὶ τοῖς ἰαματικοῖς φαρμάκοις τοσαυτάκις χρώμεθα, ὅσακις νοσήσομεν.* Die Strengeren sahen daher in der Anwendung dieser Salbung als eines blossen Sterbesacramentes eine neue Verfälschung des Abendlandes. Die zugehörige Liturgie der russischen Kirche hat King S. 290 aufgenommen. Von der neueren Verrichtung Muralt's (Murawieffs) Briefe S. 190: „Diese geheimnissvolle Handlung heisst auch Vereinigung, weil sie zur Bezeichnung der sieben tröstlichen Gaben des h. Geistes nach dem Gesetz von sieben Presbyteren verrichtet werden soll, wenn auch eine geringere Zahl durch inbrünstiges Gebet den Mangel des vollständigen Dienstes ergänzen kann.“ — — Sämmtliche Gebete sprechen von Heilung, obgleich sie auch zum Uebergang ins ewige Leben dienen können.

## § 111. Beurtheilung des Lehrstücks.

Zusammengenommen bilden die Mysterien die persönliche Hinterlassenschaft Christi, sie sind die unmittelbaren Ausflüsse seines gottmenschlichen Lebens, weshalb denn auch Jakobus der Gerechte, der Blutsverwandte des Herrn und der Adelphotheos als der nächste Empfänger des sacramentlichen Vermächtnisses für die Muttergemeinde gedacht wird. Die zwiefache Beschaffenheit der Sacramente entspricht der in der Menschennatur wie in Christus selbst gesetzten Doppelheit. Ein Sinnliches (*αἰσθητόν*) muss in ihnen mit dem Intelligibeln (*νοητόν*) durchgängig verbunden sein, damit während durch die Gnade des Geistes die Seele geheiligt wird, auch dem leiblichen Theil aus den sinnlichen Spenden des Was-

sers und Oels, des Brodts und Tranks Weihe und Segen zufliesse, das Heil also in seiner ganzen Vollständigkeit dargeboten werde.

Bei dieser Gesammtbetrachtung wird jeder Symbolismus der Sacramentslehre niedergehalten, man müsste denn den Körper selbst wieder zum Symbol des Geistes machen wollen. Das Mysterium zerfällt in zwei Stücke, deren zweites, statt dem ersten und höheren zu dienen, in der Beziehung auf das Sinnliche und Leibliche selbständig verharrt. Damit wird aber die ursprüngliche Religionsansicht aufgegeben oder doch sehr verdunkelt. Diese hat mit dem Aufschwung zum Geist und zum Idealen begonnen, jetzt sinkt sie zum Sinnlichen herab und vertheilt die Leistung der Religion in zwei Hälften, gleich als sollte es zum Zweck der Menschwerdung Christi gehören, nicht von Geist und Seele aus, sondern neben dem Seelischen auch den Körper zu heiligen und zu verändern. Von diesem Widerspruch hat sich die griechische Kirche niemals befreien können. Und wenn dieselbe am Anfang behauptet, dass alles christliche Heil auf den beiden Wegen des Glaubens und der Werke erworben werden müsse: so tritt in den Mysterien ein drittes in sich selbst wieder zwiespältiges Medium hinzu, welches, wie es erklärt wird, sich weder der Richtung des Glaubens noch der Werke einfach einverleiben lässt. Aus der Kirche der Lehre und der frommen Werkthätigkeit ist jetzt die Sacramentskirche geworden.

Als persönliches Vermächtniss Christi wird die ganze Hierurgie sammt den Mysterien bezeichnet *Acta Würt. p. 91:* *ὁ κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστὸς πᾶσαν τὴν ὑπὲρ ἡμῶν πληρώσας οἰκονομίαν ἐπὶ τῆς γῆς πρὸ τοῦ ἀνελθεῖν εἰς τὸν ἴδιον πατέρα κατέλιπεν ἡμῖν τὴν θείαν ἱερουργίαν καὶ τὰ ἐν αὐτῇ θεῖα μυστήρια εἰς ἀνάμνησιν τῆς αὐτοῦ πρὸς ἡμᾶς μεγαλοπρεποῦς συγκαταβάσεως· καὶ πρῶτον ἱεράρχην (ὡς λέγεται) Ἰάκωβον τὸν ἀδελφόθεον κεχειροτόνηκε.* Hiernach zu schliessen müsste das ganze Glaubenssystem auf diese unmittelbar persönliche Stiftung gebaut werden, und doch tritt der sacramentliche Cyklus erst an später Stelle auf, weil er das letzte Erzeugniss der kirchlichen Entwicklung war.

---

## IX. Liturgie und Ritus.

### § 112. Bedeutung und Inhalt der Liturgie.

Die regelmässige Theilnahme am Gottesdienst, zumal an den liturgischen Verrichtungen nimmt unter den „kirchlichen Vorschriften“ (s. unten) die erste Stelle ein. Liturgie und Sacrament verhalten sich zu einander wie die rituelle und plastische Einkleidung zu dem Kern einer göttlichen Mittheilung, daher muss der geheimnissvolle Schimmer des letzteren auch auf jene übergehen. In der Liturgie des Messopfers sieht die Kirche den Mittelpunkt ihres Ritus und den theuersten Schatz eines Erbes, welches von den Aposteln hinterlassen und mündlich fortgepflanzt, nachher durch schriftliche Bearbeitungen sichergestellt und vervollständigt worden sei. Wer also das „Mysterium der ehrfurchtgebietenden und göttlichen (*φρικτὴ καὶ θεία*) Hierurgie“ verachtet, den trifft, weil er damit zugleich die Wahrheit des Sacraments selber antastet, ein dreifacher Weheruf. — Aber nur die Würtemberger Verhandlungen gehen genauer auf den Gegenstand ein. Nach dem Zeugniss der Trullanischen Synode c. 32 haben Jakobus, dem Fleische nach Bruder des Herrn und erster Bischof von Jerusalem, und Basilius von Cäsarea gewisse liturgische Formeln niedergelegt mit der Verordnung, dass der Kelch aus Wasser und Wein gespendet werden solle. Der Patriarch Jeremias setzt unbefangen hinzu, man könne zweifeln, ob diese Texte nicht ähnlich wie die der Clementinischen Constitutionen später verfälscht worden, oder ob Basilius den vielleicht allzu ausführlichen älteren Text bequemer eingerichtet und dann Chrysostomus ihn in's Kurze gezogen habe. Nur soviel sei gewiss, dass von Alters her diese beiden Redactionen als authentische anerkannt worden, weshalb denn auch zu gewissen Zeiten das längere Formular des Basilius, zu anderen das kürzere des Chrysostomus zur Anwendung komme. Ihrem Wesen nach ist die Messliturgie eine *τελετὴ*

μυστική, eine von Gebeten, Psalmen, Hymnen, biblischen Lesungen und Ansprachen begleitete rituelle Veranschaulichung der erlösenden Thatsachen selber. Wort und Verrichtung, Reden und Thun bilden einen gemeinsamen Verlauf und sollen das Ganze der göttlichen Heilsökonomie bis zur menschlichen Erscheinung Christi lebendig zur Darstellung bringen, damit auf diesem historischen Hintergrunde sich das Opfer des Abendmahls mit immer gleicher Wirkung vollziehe. Die Liturgie soll daher das Kommen Christi in einem sinnlichen Nachbilde wieder aufnehmen und bis zu dem sacramentlichen Mittelpunkt fortführen; sie ist Versichtbarung eines *θέατρον ἄπλαστον καὶ πνευματικόν*, wie Chrysostomus sagt. Die ganze Handlung hat den doppelten Zweck theils der Intercession, theils der erneuernden Mittheilung, sie will theils durch Vergegenwärtigung des gesammten Heilswerks die Darbringenden sowie diejenigen, für welche die Darbringung stattfindet, seien es Lebende oder Verstorbene, weihen, heiligen und Gott empfehlen, theils aber auch mit dem Genusse des Mysteriums ein Unterpfand des ewigen Lebens darreichen, was dann nur für die Lebenden gelten kann.

Von der Erklärung des liturgischen Processes wird bei Jeremias nur ein kurzer Abriss gegeben, doch hat sie den Griechen von jeher sehr am Herzen gelegen, und der ganze griechische Symbolismus und Allegorismus warf sich auf diesen Gegenstand. Seit Cyrill von Jerusalem und Pseudodionysius sind zahlreiche Schriftsteller beschäftigt, jedes Stück des liturgischen Hergangs durchsichtig zu machen, in Alles Sinn und Bedeutung zu bringen. Bei der Willkür dieser Auslegungen ist doch ein hoher Grad von Combinationsgabe und Geschmeidigkeit unverkennbar. Die Entstehung der auslegenden Beschreibungen haben wir uns im Allgemeinen so zu denken, dass anfänglich nur der allgemeine Rahmen der Handlung feststand, bei zunehmender Genauigkeit und Vieltheiligkeit des Ritus aber auch die Deutung zu immer feineren Bestimmungen fortgetrieben wurde.

Die Bemerkungen über die Liturgie *C. O. I, 87* bei der Aufzählung der kirchlichen Vorschriften, und *Syn. Hieros. p. 388*, wo über den Verächter der Liturgie das dreifache Anathem gesprochen wird, sind kurz und oberflächlich. Doch beweisen die Würtemberger Verhandlungen p. 96—102, welcher Werth auf dieses Kunstwerk der Ueberlieferung gelegt wurde; ohne Beleuchtung desselben lässt sich der kirchliche Geist des Griechenthums überhaupt nicht verstehen. Auch wir, weit entfernt das weitläuftige liturgische Material sammt seinem literarischen Anhang ausbeuten zu wollen, haben uns doch über dessen geistige Eigenthümlichkeit in der Kürze Rechenschaft zu geben.

Was schon die alte Kirche Liturgie nennt, ist nicht aus der Abendmahlsfeier allein hervorgegangen, doch diente diese dazu, den frühzeitig für die gemeinschaftliche Andacht gewählten Gebetsformeln, Bibelsprüchen, Bibelabschnitten und Liedern einen festen Kern und eine regelmässige Wiederkehr zu geben. Nachdem der Gottesdienst in zwei Hälften, eine vorbereitende und katechetische und eine sacramentliche und geheimnissvolle zerfallen war, entstand auch für die Liturgie das Bedürfniss einer grösseren Ausdehnung; die leichter fasslichen Heilsgedanken und Ansprachen traten voran, die Andacht sollte stufenweise von dem weiteren zum engeren Kreise hinübergeleitet werden. Zuerst der universelle, dann der scharf formulirte und sacramentlich fixirte Religionsgehalt, zuerst der blosse Gedankenglaube, dann der sinnlich darstellbare; dieser letztere ist zugleich ein Thun, er fällt in die Erscheinung, muss daher durch sichtbare Erkennungszeichen, durch bedeutungsvolle Verrichtung, mit einem Worte rituell lebendig erhalten werden. Denn auch in der Offenbarung wird Beides gefunden, Verkündigung und Stiftung, das Stiftende aber reicht noch weiter, indem es unter sinnlichen Zeichen göttliche Kräfte in die Natur einströmen lässt, ähnlich wie Christus sich derselben persönlich mitgetheilt hat. Auf diesem Wege bildet sich eine Ansicht, nach welcher Glaube und Tugend erst da, wo sie sich den stiftungsmässigen Acten, d. h. den Mysterien anschliessen oder durch sie gefördert werden, ihre höchste Würde erreichen. Wenn nun aber auch dem bestimmter ausgestatteten sacramentlichen Ritus als solchem zugemuthet wird, die drastische Seite der Offenbarung nicht nur abzubilden, sondern effectiv fortzuführen, wird derselbe zum göttlichen Werk, zur Hierurgie und Mystagogie, die Liturgie aber empfängt die Aufgabe, den innersten Mittelpunkt des Geheimnissvollen mit einem Cyklus von Gebeten, Ansprachen,

Vorlesungen und priesterlichen Verrichtungen einzuleiten und zu umgeben.

Und zu dieser Hochschätzung des Liturgischen als der Einkleidung geheimnissvoller Vorgänge ist es ziemlich früh gekommen. Basilius in der Schrift *De sp. s.* sieht darin eine der theuersten Wirkungen des h. Geistes, dass derselbe durch gewisse biblisch nicht nachweisbare Eigenthümlichkeiten des Gottesdienstes die apostolische Gemeinde mit der späteren verknüpft hat. Cyrill's von Jerusalem mystagogische Katechesen illustriren den Ritus der Taufe, des Myron und des Abendmahls, sie sind der erste sinnreiche Entwurf einer Deutungsweise, welche jedes rituelle Moment zum Ausdruck eines geistigen Geschehens machen will. Im folgenden Jahrhundert mögen die theilweise weit älteren liturgischen Materialien zusammengestellt und auf die Namen des Jakobus und Marcus, des Basilius und Chrysostomus zurückgeführt worden sein, es ist nicht dieses Orts, das Alter dieser Bearbeitungen oder ihr Verhältniss zu den abendländischen zu untersuchen. Gewisse Grundzüge sind allen gemeinsam: der Wechsel von Gebet, Ansprache, Recitation oder Gesang, die Vertheilung der Rede und Handlung unter den Priester (Bischof) und die Diakonen, der Uebergang von den mehr vorbereitenden zu den centralen und abschliessenden Bestandtheilen, die Steigerung des religiösen Eindrucks bis zu dem Höhepunkt der Darbringung, endlich auch die dabei anzunehmende Verengung und Erweiterung des Gemeindebewusstseins. Denn die liturgische Handlung wendet sich unmittelbar nur an die Versammelten, übt also zuerst eine beschränkende Wirkung; indem dann aber die Gegenwärtigen zum frommen Gedächtniss Anderer und zur Fürbitte aufgefordert werden, soll sich ihr Mitgefühl über einen grossen Kreis christlicher Gemeinschaft, ja über die Grenze des Todes ausdehnen.

Seitdem blieben die Liturgieen des Basilius und des Chrysostomus, beide aber in mancherlei abweichenden Redactionen, im vorherrschenden Gebrauch, sie bildeten den Stamm des griechischen Mess- und Gebetbuchs oder Euchologium, welches ausserdem eine grosse Anzahl von Formularen für die sacramentlichen Zwecke sowie Weihgebete für Personen und Sachen umfasst. Doch ist Euchologium eigentlich nur der Gattungsname für den ganzen liturgischen und Gebetsapparat, dessen allmählich erwachsene und ungleich bearbeitete Texte seit 1526 in gedruckten Ausgaben vorliegen; auch die kleinen für die Privatandacht bestimmten Gebetbücher führen diesen Namen. Die beste Ausgabe des grossen *Εὐχολόγιον sive Rituale Graecorum complectens ritus et ordines etc. ed.*

*Jac. Goar Par. 1645* ist *Venet. 1730* nochmals in sehr verbesserter Gestalt wiederholt worden und liegt den von Daniel in dessen *Codex liturgicus eccl. universae, Lips. 1847 sqq.* mitgetheilten Auszügen zum Grunde. Dankenswerth ist die deutsche Bearbeitung: Euchologion der orthodoxen katholischen Kirche aus dem griechischen Originaltext von Michael Rajewsky, Wien, 1861. 62. 4 Thle.

Mehr interessiren uns hier die liturgischen Erklärungsschriften, deren grosse Anzahl beweist, dass gerade zu der Zeit, als die dogmatische Productivität fast erstorben war, die Kunst der liturgischen Auslegung sich lebhaft fortentwickelte, und dass, nachdem man so lange den Buchstaben der Schrift allegorisch behandelt hatte, eine ähnliche Betrachtungsweise sich jetzt der kirchlichen Handlung zuwenden sollte. Die vermeintlichen Schriften des Areopagiten gaben auch nach dieser Richtung einen bedeutenden Anstoss. Aus den mystagogischen Darstellungen des Sophronius, Maximus, Germanus habe ich bei einer früheren Gelegenheit (s. Cabasilas, vom Leben in Christo, S. 154 ff.) Mittheilung gemacht, diesmal beschränke ich mich auf den Jüngsten in dieser Reihe, welcher auch für unsere Confessionsschriften eine bedeutende Auctorität war, auf Symeon von Thessalonich (*cf. Syn. Hieros. p. 483)* und dessen Abhandlung *περὶ τοῦ ναοῦ καὶ ἐξήγησις εἰς τὴν λειτουργίαν*, abgedruckt in *Goari Euchol. ed. II, p. 179,* auf die Deutungen des Patriarchen Jeremias und des Gabriel von Philadelphia.

Symeon beginnt mit der Beschreibung des gottesdienstlichen Gebäudes. Zuerst muss der Schauplatz erklärt werden, auf welchem sich das liturgische Drama vollzieht. Der Tempel steht da inmitten der Welt und geöffnet für sie, aber doch geschieden vom irdischen Treiben, er muss so gebaut und eingerichtet sein, dass er sich den weltlichen Bedingungen anbequemt, aber auch den geeigneten Boden darbietet für die Ausübung der innersten christlichen Angelegenheiten. Darauf ist das Kirchengebäude anzusehen, ob es auf die Grundzüge des Universums zurückweist, während es andrerseits nach Innen den sacramentlichen Verrichtungen, d. h. den von Christus ausgehenden und umwandelnden Lebenswirkungen eine ehrfurchtsvolle Stätte darbietet. So verhält es sich in der That. Irdisches, Himmlisches und Ueberhimmlisches sind die Abstufungen der Welt und zugleich ein Symbol der Trinität und der Menschennatur, indem sie sich auf die Raumverhältnisse des Gebäudes übertragen, entstehen drei nothwendige Abtheilungen: die Vorhalle (*νάρθηξ*), der Hauptraum oder das Schiff (*ναῦς*) und

der Chor (βῆμα), die erste für Schüler und Büssende, die zweite dem sichtbaren Himmel entsprechende für die mündige Gemeinde bestimmt, die dritte allein den Klerikern zugänglich. Das Schiff also bezeichnet den Mittelraum des gewöhnlichen Christenlebens, welches erhaben über die irdische Vorstufe doch von Oben her und aus der überhimmlischen Region seine geistigen Nahrungsmittel zu empfangen hat. Auf dem Chorplatz befindet sich der Altar als der Thron Gottes, die Werkstätte des Sacraments, das Zelt der Herrlichkeit Christi und daher durch Vorhänge und Gitterschranken (κιγκλίδες) geschieden, ähnlich wie sich das Intelligible von dem weltlichen Gesichtskreis absondert. Der Altar (τράπεζα) selber ist steinern, denn er weist auf Christus als Eckstein und auf den Felsen, aus welchem einst Moses lebendiges Wasser entspringen liess. (Früher hatte man jedoch auch hölzerne Altäre, woraus beispielsweise erhellt, dass diese Deutungen den Fortschritten des Kirchenbaues nachgefolgt, nicht vorangegangen sind, und wir haben wohl in Bezug auf die Einzelheiten des Ritus dasselbe Verhältniss anzunehmen). Ueber den Altartisch breitet sich eine gewebte Decke, deren vier Ecken die Gegenden bezeichnen, aus welchen die Gemeinde zusammengerufen wird. Die Aufstellung des Kreuzes und der Reliquien erklärt sich von selbst. Die Lichter des Altars gleichen den Sternen, und das Rauchwerk soll dem Hauch und Duft des h. Geistes entsprechen. In der Nähe des Altars befindet sich der Opfertisch zum Zweck der Zubereitung der Gaben. Die dem Range nach geordneten priesterlichen Sitze stehen in Analogie mit der himmlischen Hierarchie und den Engelklassen; καὶ ταῦτα μὲν ἡ ἐκκλησία εἰκονίζει τῷ βήματι. Der geistige Abstand des Chors von dem Versammlungsplatz der Gemeinde wird also als sehr bedeutend gedacht, aber er soll sich auch wieder mildern; indem der Darsteller die Obliegenheiten des Bischofs, Priesters, der Diakonen und Lectoren unterscheidet und die mancherlei Geschäfte des Gebets und der Recitation unter sie vertheilt, gelangt er zuletzt zum Gesang, in welchen auch die Gemeinde einstimmen darf. Zuletzt geräth die Auslegung in's Minutiöse, es bedarf der gesuchtesten Deuteleien, um theils die Geräthe (Diskos, Kelch, Speer, Löffel, Schwamm, Fächer) theils die Theile der Priesterkleidung (Chorgewand, Orarium, Epitrachelion, Gürtel, Sakkos, Omophorion) symbolisch zu erklären und ausdrucksvoll zu machen.

Soviel von der plastischen und ornamentalen Aussenseite. Auf diesem nunmehr verdeutlichten Boden soll jetzt die liturgische Handlung ihren Verlauf nehmen; die Gestalten, die wir eben in

ihrer Ruhe und Ordnung vorgeführt, treten also in Bewegung und Wechselwirkung. Der Ausleger fährt fort, indem er das Evangelium einem von Oben herab gespendeten Segen vergleicht. Die Liturgie (λειτουργία, auch διακονία, ὑπηρεσία, ὑπουργία, ἱερουργία) beginnt damit, den allgemeinen die Erscheinung Christi begleitenden Eindruck symbolisch zu verkündigen. Denn Christus ist der erste und höchste Liturge und Gründer der himmlischen Wohnung, die Feier soll seine heilige Dienstleistung vor Augen stellen. Der Bischof oder Presbyter bewegt sich vom Chor und vom Osten her zu der Gemeinde herab und schreitet bis zum Thor im Westen vorwärts, dadurch wird der Gang der menschlichen Erniedrigung Christi ausgedrückt, welche mit dem Tode endigt. Die Diakonen, den Jüngern und Aposteln gleichend, gesellen sich zu ihm und feiern die Auferstehung und Himmelfahrt des Herrn als die Rückkehr in's Allerheiligste. Wenn hierauf die Diakonen das Evangelienbuch in die Mitte der Kirche tragen: ist damit der sogenannte erste oder kleine Eingang (ἡ μικρὰ εἴσοδος) und zugleich der Beginn der christlichen Predigt gemeint; die prophetischen Stimmen sind vernommen, nun ist es Zeit, das Evangelium selber zu Gehör zu bringen. Die Räucherung ist das Zeichen der Ausgiessung des h. Geistes, daher muss sich ein Hymnus anschliessen, der die ganze Trinität verherrlicht. Mit der Vorlesung des apostolischen Lehrstücks und mit den Gebeten für die Büssenden schliesst der erste allgemeine Theil der Liturgie, und die Katechumenen werden entlassen. — Mit dem zweiten Theil verändert sich die Scene. Bisher hat der Priester Christus selber repräsentirt, jetzt legt er die glänzenden Insignien, zumal das Schultergewand (ὠμοφόριον) ab, er nimmt eine dienende Stellung an, nicht er sondern das Opfer wird Gegenstand der Anschauung. Zunächst folgt die feierliche Einhertragung der Gaben (δῶρα, προσφοραί) unter Begleitung der Lectoren und Diakonen; dieser zweite grosse Einzug (ἡ μεγάλη εἴσοδος), bei welchem die heiligen Gefässe vorangetragen werden, stellt theils die Parusie theils das Todesopfer als höchsten Grad der Erniedrigung vor Augen. Die Gaben selber, obgleich noch ungeweiht, empfangen doch schon eine verehrende Begrüssung, sie werden auf dem Altartische niedergelegt, und zwar anfangs unter Verhüllung, weil auch die Ehre Christi nicht sogleich erkannt worden ist. Die inneren Thüren schliessen sich, der Presbyter oder Bischof tritt allein an den Altar und schickt sich an, das Opfer (θυσία) zu vollbringen. Nach allen diesen Vorbereitungen, nach Ablegung des Glaubensbekenntnisses und Absingung des dreifachen „Heilig", in welches die Gemeinde ein-

stimmt, also im Rückblick auf die ganze Thatsache der Erlösung, werden die Einsetzungsworte gesprochen, daran schliesst sich das Weihgebet, welches die umwandelnde Kraft vom h. Geiste auf die Elemente herabfleht. Das Wunderbare ist geschehen. Der Priester hört auf, das mittlerische Werkzeug des Mysteriums zu sein, um sich der Gemeinde wieder zuzuwenden, umkleidet er sich auf's Neue mit dem zuvor abgelegten Omophorion. Er erhebt die Hostie, womit er auf die Erhöhung Christi zum Kreuze anspielt, zerschneidet sie kreuzweis mit der Lanze (λόγχη), um das Bild des Gekreuzigten anzuregen, und taucht ein Stück in den Kelch. Indem er dann warmes Wasser hinzugiesst, will er andeuten, dass auch der Gestorbene noch Lebenskraft in sich trug, oder auch dass der geistlichen Speise eine erwärmende Lebenskraft einwohnt. Der Genuss der Eucharistie findet zuerst unter denen Statt, die am Altare dienen, dann unter den Uebrigen, welche sich zum Empfange vorbereitet haben. Hierauf werden Reste der heiligen Gaben (τὰ ἅγια δῶρα) dem Volke unter einer Hülle vor Augen gestellt. Der Bischof oder Presbyter tritt heraus, während der Diakon den Teller (δίσκος) auf dem Haupte trägt und andere Presbyteren die Kelche mit den Händen halten, — und vertheilt das schon erwähnte Antidoron oder die Eulogie, d. h. das gesegnete Brodt, aus welchem der mittlere Theil herausgeschnitten worden, unter diejenigen Anwesenden, die nicht selber communicirt haben, um auch sie an dem Heilsgut Theil nehmen zu lassen. Der entlassende Segensspruch beschliesst die Feier.

Nach dem Vorbild der älteren griechischen vollzieht sich auch die russische Liturgie in drei Abtheilungen. Die erste oder die Proskomidie dient zur Vorbereitung. Die zweite oder die Liturgie der Katechumenen besteht aus Lectionen und Psalmstellen, welche den Lebensgang des Herrn von der Geburt bis zum irdischen Ende veranschaulichen sollen. Hierher gehört die grosse und kleine Ektenie und die kleinere Procession als Abbild der mit der Taufe beginnenden Lehrwirksamkeit Christi. Denn soweit reicht die gesetzliche Theilnahme der Katechumenen; der Schauplatz der evangelischen Verkündigung wird ihnen aufgethan, die Räucherung aber bezeichnet den Wohlgeruch, welcher die Schritte des Heilands begleitet. Im dritten Theil endlich oder der Liturgie der Gläubigen werden Leiden, Tod, Begräbniss, Auferstehung und Erhöhung Christi liturgisch vergegenwärtigt. Während des Gesanges der Cherubim erfolgt die grössere Procession, welche den Zweck hat, die Gaben von dem Opfertisch auf den Altar zu übertragen

und damit das Opfer einzuleiten. Jetzt werden die Thüren behütet, mit der dreimaligen Segnung der Gaben erreicht die Handlung ihren Höhepunkt. Die Geistlichen communiciren am Altar, dann öffnet sich wieder der Vorhang, den Laien werden durch die königliche Mittelthür die Gaben zugebracht, das Ganze schliesst mit der letzten Ektenie als Danksagung, worauf zuweilen noch das Antidoron im Tempel selber vertheilt wird. Vgl. Philaret, russische K.-Geschichte von Blumenthal im Anhang des ersten Theils.

Wir liefern hiermit nur ein ganz summarisches, zahlreiche Nebenmomente übergehendes Referat. Die Ausleger versichern wiederholt, dass menschliches Denken den in der Darstellung der Liturgie verborgenen und rituell eingekleideten Geistesreichthum kaum wiederzugeben vermöge. Andere haben die Tempel- oder Altarweihe und deren Formulare zum Gegenstand ähnlicher symbolischer Zergliederung gemacht, das eifrigste Studium aber blieb stets der Opferhandlung als dem Gipfel der Hierurgie zugewendet, und über deren Bedeutung und Wirkung giebt der Patriarch Jeremias seinen protestantischen Lesern etwa folgenden Aufschluss.

Ihrem Stoffe nach ist die Messliturgie eine Zusammensetzung von leisen oder lauten Gebeten, Psalmen, Hymnen, Vorlesungen, nach ihrem Object eine Abbildung des Verkehrs, in welchen Christus bis zum Tode und darüber hinaus zu dem menschlichen Leben getreten ist, und endlich vermöge ihres Zwecks ein Mittel der Heiligung und Erneuerung für Alle, die entweder selber dabei thätig und gegenwärtig, oder durch die Fürbitte in den Umkreis der Wirksamkeit gezogen werden. Alle Gebete und Ansprachen sollen zuvörderst vorbereiten und ausrüsten, damit weder der darbringende Priester unwürdig noch die Gemeinde unvorbereitet sei, sie sollen aber auch ferner den Blick auf Christus hinlenken, ihn selber typisch vergegenwärtigen; *καὶ ἔστιν ἡ πᾶσα μυσταγωγία καθάπερ εἰκὼν μία ἑνὸς σώματος, τῆς τοῦ σωτῆρος πολιτείας, πάντα αὐτῆς τὰ μέρη ἀπ᾽ ἀρχῆς ἄχρι τέλους κατὰ τὴν πρὸς ἄλληλα τάξιν καὶ ἁρμονίαν ὑπ᾽ ὄψιν ἄγουσα.* Das blosse Wissen und Glauben genügt nicht, es bedarf der Anschauung, das Auge des Geistes muss erhoben und auf die Thatsache der Oekonomie Christi hingerichtet werden, damit der Beschauer zum bereitwilligen Empfänger der liturgisch wiederholten göttlichen Wohlthat werde. Daher gehen die Psalmen voran, die Hymnen und apostolischen Lesungen folgen, denn in solchem Zusammenhang

wird sein Kommen, Thun und Leiden in Erinnerung gebracht, durch dieselbe Reihe von Eindrücken aber auch die Seele bereitet und geheiligt. — Es wird weiter auseinander gesetzt, dass und wie sich an den ersten historischen Theil der zweite sacramentliche anschliesst, dessen Wirkung die des ersteren steigert und vollendet. Nicht gleich anfangs können die Elemente der Eucharistie als Gaben auf dem Altar niedergelegt werden (*τῶν δώρων παράθεσις*), weil schon ein langer und unvollkommener Gottesdienst mit seinen mancherlei Vorzeichen wie Manna, Paschalamm, vorangegangen war, ihre jetzige Darstellung ist also der Ausdruck einer mit Christus eingetretenen Vollendung. Die hingestellten Gaben bedeuten Christus nach Leib und Blut, aber durch die Weihe und Wandlung wird das Typische zur Wahrheit, und wenn die Liturgie vorschreibt, nicht das ganze Brodt, sondern nur einen ausgeschnittenen Theil desselben als Oblation zu benutzen: so wird mit dieser gewaltsamen Theilung auf den Leidenstod figürlich angespielt. In der Veranstaltung des unblutigen Opfers widmet und weiht sich die mit dem Priester geeinigte Gemeinde und wird ihm zugeführt, in dem Genuss des Abendmahls wird sie Christus einverleibt, denn er ist es, der sie an sich und sein Wesen heranzieht. Schliesslich kann daher der Verfasser sagen, dass in und mit der Liturgie eine doppelte Heiligung hervorgebracht werde, die eine mittlerische, welche dem Opfer und der Darbringung angehört und die durch die Fürbitte die weiteste Ausdehnung gewinnt, und die andere erneuernde, welche dem Genuss eigenthümlich ist. *Acta Würt. p. 96—104: τούτων τῶν τρόπων ὁ μὲν πρῶτος κοινὸς γίνεται ζῶσι καὶ τεθνηκόσι, καὶ γὰρ ὑπὲρ ἀμφοτέρων τῶν μέρων ἡ θυσία προσφέρεται· ὁ δὲ δεύτερος μόνοις ἔξεστι τοῖς ζῶσιν, οὐ γὰρ ἐσθίειν καὶ πίνειν οἱ νεκροὶ δύνανται*, woraus aber, wie hinzugesetzt wird, den Gestorbenen kein Verlust erwachsen soll. Der Missbrauch und Geldgewinn der Privatmessen wird zurückgewiesen, der protestantische Einwurf aber, dass es einer wiederholten Darbringung nicht bedürfe, bleibt unbeantwortet, p. 129. 30.

Bei Gabriel ist der Begriff der Liturgie vollständig in den der Abendmahlshandlung übergegangen, daher die Definition *Opusc. p. 61: λειτουργία ἐστι μυστήριον λήψεως τοῦ μετουσιωθέντος ἄρτου καὶ οἴνου εἰς τὴν τοῦ σωτῆρος ἡμῶν σάρκα καὶ τὸ αἷμα, ἅπερ ἐναργῶς παριστῶσι τὴν ταφὴν καὶ τὴν τοῦ κυρίου ἀνάστασιν.* Dann bleibt freilich nur übrig, die Handlung nach den logischen Kategorieen von Materie, Form, Ursache, Wirkung und Endzweck zu analysiren, und es wird hinzugefügt, dass die Feier theils dem

Gedächtniss des Todes und der Auferstehung Christi dienen solle, theils zur Nährung und Erleuchtung der Frommen, der Lebenden wie der Abgeschiedenen, begangen werde. Den Elementen wird im Verlaufe der ganzen Handlung eine dreifache Anerkennung zugesprochen: sie erscheinen zuerst als reine und natürlich (φυσικῶς) schätzenswerthe Gaben, dann auf dem Altar niedergelegt, giebt ihnen die höhere Bestimmung (μετοχικῶς) auch einen höheren Werth, einen Anspruch auf Verehrung, bis endlich die geschehene Wandlung (κατὰ μετουσίωσιν) sie zu Gegenständen der grössten Huldigung, ja der Anbetung macht.

Die neuere Ausführung der Liturgie unterscheidet sich von der älteren theils durch eine grössere und glänzendere Förmlichkeit, theils dadurch, dass der Genuss der Eucharistie nicht immer an die Gemeinde gelangt, sondern auf die administrirenden Kleriker beschränkt bleibt. Der Kern ist derselbe. Neuere Darstellungen liefern King und Murawieff und Muralt's Briefe, woselbst ausser der Messliturgie besonders von dem Verlauf der grossen Fasten, vom Pfingsgottesdienst, Geburt und Taufe Christi, den zwölf Festen, der Kirchweihe, der Myrrhenweihe und dem Begräbniss gehandelt wird. Ueber die grosse und kleine Wasserweihe, d. h. die Weihe des Taufwassers, die seit dem neunten Jahrhundert eine bestimmte Gestalt angenommen hat, s. m. Artikel in Herzog's Encyklopädie.

## § 113. Einzelne Ritushandlungen.

Abgesehen von der Messliturgie werden noch einige besonders merkwürdige und durch ihr hohes Alter geheiligte liturgisch-rituelle Satzungen hervorgehoben. Metrophanes zeichnet dreierlei aus: die Fürbitte für die Verstorbenen als sichere von allen Vätern und von Kirchenhistorikern bezeugte Ueberlieferung, welche voraussetzt, dass die Seelen der Abgeschiedenen von Seiten der Lebenden eines mitfühlenden Beistandes bedürftig und würdig sind, ferner die Sitte mit Hinwendung nach Osten zu beten, nicht als sollte Gott selbst örtlich vorgestellt werden, sondern weil doch eine bestimmte Stellung eingenommen werden muss, diese aber Gründe der Angemessenheit für sich hat. Der Orient verdient den Vorzug, er entspricht dem Licht, er deutet auf die paradiesische Hei-

math, nach welcher das Menschengeschlecht sehnsuchtsvoll zurückblickt, und auf die Region, von wannen nach Matth. 24, 27 die Wiederkunft des Herrn erwartet wird. Dazu kommt drittens die durch das Nicänische Concil bestätigte Anordnung, theils am Sonntage theils während der ganzen Pentekoste stehend und mit aufgerichtetem Körper zu beten, im Bewusstsein der Wiederherstellung und Erhebung, welche die Menschheit durch die Auferstehung Christi erfahren habe. Diese Sitten sind nicht deshalb zu beobachten, weil das Heil der Seelen an sie gebunden wäre, — denn dieses ist nur von Gott und seinem Wort abhängig, und an sich könnten die Sacramente auch ohne dergleichen Cäremonien gefeiert werden, — sondern sie gereichen zur Zierde und geben der schuldigen Anhänglichkeit an die alte Kirche einen angemessenen Ausdruck. So Metrophanes, aber indem er den Ritus nur aus Gründen der Pietät und Zweckmässigkeit vertheidigt, entfernt er sich in aufklärender Weise von der Tendenz der Mehrheit, welche in den liturgischen Formen wie überhaupt in der Gestaltung des Gottesdienstes ein nothwendiges Verhältniss zur Sache und zur religiösen Wirkung festhalten will.

*Metr. cp. XX—XXII.* Den ersten Punkt erwähnt Metrophanes nicht deshalb, um die Intercessionsgewalt des Messopfers darzuthun, sondern um gewisse Folgerungen über den Zustand der abgeschiedenen Seelen anzuknüpfen (s. unten). Die christliche Fürbitte reicht soweit als der Verband des Lebens und der Liebe, und an die Abendmahlsfeier schliesst sie sich naturgemäss an, da diese auch als Dank- und Gebetsopfer wirken soll. Die liturgische Fürbitte pflegt unmittelbar auf die Consecration zu folgen und soll ausdrücken, dass die Darbringung, obgleich von einem beschränkten Kreise ausgehend, sich doch mit frommer Theilnahme an dem Heil der ganzen christlichen Seelenwelt verbindet. Das älteste und reinste Beispiel eines solchen liturgischen Gebets, welches alle Kreise der christlichen Gesellschaft und selbst Abgefallene, Irrende und Gegner umfasst, also das christliche Mitgefühl in seiner weitesten Verbreitung laut werden lässt, bieten die *Constitt. ap. VIII, 12.* Die Erwähnung der Verstorbenen nach Maassgabe der kirchlichen Verzeichnisse oder Diptychen tritt hinzu *Liturg. Bas. p. 145. Lit. Chrys. p. 62 (Euchol. Goari ed. II)*: ἔτι προσφέρομεν σοι τὴν λογι-

κὴν ταύτην λατρείαν ὑπὲρ τῶν ἐν πίστει ἀναπαυσαμένων. Andere Belege finden sich *Greg. Naz. Or. X. in laudem Caesarii, Cyr. Hier. Cat. myst. 5, § 8. 9. Eus. Vit. Const. IV, 19. 20,* vgl. die Archäologieen von Rheinwald S. 366 und von Guericke S. 307.

Das alte Herkommen der Gebetsrichtung nach Osten, bezeugt schon durch *Tert. Apol. cp. 16. Clem.* Strom. *p. 724 ed. Sylb. Orig. De orat. cp. 32. Constitt. ap. II, 57. Bas. De sp. s. cp. 27. Greg. Nyss. Hom. V de orat. domin.*, und als Beispiel einer ungeschriebenen Ueberlieferung benutzt, wird in den *Quaestt. ad Orthod.* des Pseudojustin ähnlich wie hier erläutert. Wie wir bei Betheuerungen die rechte Hand erheben: so muss auch für die Gottesverehrung diejenige Form gewählt werden, die nach menschlicher Ansicht die vorzüglichere ist, nicht als ob der Osten als besonderes Werk oder als Wohnort Gottes angesehen würde. Johann von Dam. *De fide orth. IV, 12,* häuft die Gründe: ἐπεὶ τοίνυν ὁ θεὸς φῶς ἐστι νοητὸν καὶ ἥλιος δικαιοσύνης καὶ ἀνατολὴ ἐν ταῖς γραφαῖς ὠνόμασται ὁ Χριστὸς, ἀναθετέον αὐτῷ τὴν ἀνατολὴν εἰς προσκύνησιν. Das Paradies, die Stiftshütte, der Wohnort des Stammes Juda, das Thor des Herrn im Salomonischen Tempel, der Blick Christi vom Kreuz, die Hoffnung seiner Wiederkehr, — Alles weist nach Osten. Metrophanes fügt jedoch naiv hinzu, dass Niemand in dunkler Nacht sich erst nach der Himmelsrichtung zu erkundigen habe, um seinem Gebete Kraft zu geben. Im engsten Zusammenhange steht der Taufritus, nach welchem der Täufling durch Umwendung von Westen nach Osten sich der Region des göttlichen Lichts widmen soll *(Cyr. Cat. myst. I, § 2. 4. 9).* — Derselbe Gedanke beherrscht die Baukunst, das Heiligthum aller Kirchen ist nach Osten gerichtet. — Dass endlich am Sonntag stehend und mit erhobenem Antlitz zum Zeichen der Auferstehung Christi gebetet wurde, erwähnt schon Irenäus *Fragm. de paschate* als apostolische Sitte, und diese wurde dann durch die Nicänische Synode can. 20 auf die ganze Festzeit der Pentekoste vorschriftsmässig ausgedehnt; in der neueren Kirche musste sie deshalb zurücktreten, weil überhaupt der Unterschied der Körperstellung im Gebet nicht festgehalten wurde.

---

## X. Heiligen- und Bilderverehrung.

### § 114. Anrufung der Heiligen.

Der Gottesdienst vollzieht sich also wesentlich durch Liturgie und Messopfer, in ihnen lebt das Gebet und die Dar-

bringung, durch sie wird Christus gegenwärtig erhalten. Aber auch die bevorzugten Nachahmer Christi sollen der Andacht gegenständlich bleiben, und wie die Fürbitte der Gemeinde zu den Abgeschiedenen dringt: so wird sie auch durch die Mittlerschaft der Heiligen wieder auf die irdische Gemeinschaft zurückwirken. An diese Vorstellung knüpft sich die Anrufung (ἐπίκλησις) der Heiligen, sie setzt also deren hervorragende Stellung sowie einen Verband der Lebenden mit den Verklärten voraus. Diese Huldigung wird in der *C. O.* mehr vertheidigt als gelehrt. Auch die Heiligen sind Beter, aber sie sind zugleich Freunde und Knechte Gottes; als solche stehen sie dem höchsten Regiment nahe, während sie ihr Mitgefühl mit den irdischen Brüdern und ihren Wünschen verbindet. Daraus ergiebt sich die Vollmacht einer fürbittenden Unterstützung und von unserer Seite das Recht, diese Hülfe verehrungsvoll anzunehmen. Denn wenn sich schon die Apostel des Gebetsbeistandes der lebenden Brüder versichert halten (Rom. 15, 30. 2 Cor. 1, 10. Phil. 1, 4): wieviel mehr Ursache haben wir, die Fürbitten der Heiligen in ihrem verklärten Zustande nachzusuchen! Man wende nicht ein, dass sie von unseren Gebeten keine Kenntniss haben, denn durch Mittheilung der Gnade wird sie ihnen zugeführt, noch auch dass durch solche Huldigung dem ersten Gebot Abbruch geschieht. Denn was wir den Heiligen darbringen, ist nur Ehre (τίμη), nicht Anbetung (λατρεία), welche allein dem Höchsten und Ungeschaffenen gebührt. Die Heiligenverehrung ist nicht allein keine Sünde, sondern sie zu unterlassen wäre Beleidigung der göttlichen Majestät, welche gerade von jenen am Reinsten gefeiert wird.

Der Cultus der Heiligen wird also durch ein gesteigertes und auf die unsichtbare Welt übertragenes Vorrecht einer fürbittenden Hülfsleistung begründet; dabei bleibt der Begriff der „Heiligen" als eines bevorzugten Standes ohne alle Rechtfertigung auf sich beruhen. Metrophanes in der Absicht, den unchristlichen Folgerungen vorzubeugen, beruft sich ebenfalls auf das sympathetische Verhältniss, in welchem diese Aus-

gezeichneten zu den Lebenden stehen, weil der h. Geist sie zur Theilnahme an deren Angelegenheiten antreibt. Die Annahme einer „Mittlerschaft“ weist er zurück. Die Heiligen sind keine Mittler, aber sie sind Flehende, begünstigte Fürsprecher und Zuführer (*πρεσβεῖς καὶ ἱκέται*) menschlicher Wünsche, folglich muss sich auch die Anrufung derselben auf die Bitte um die unterstützende Kraft ihres Gebets beschränken; anderen Beistand als diesen haben wir niemals von ihnen zu hoffen.

Cyrillus verwirft als Protestant jeden Heiligendienst als unverträglich mit der Würde Christi als des alleinigen Hohenpriesters und Vertreters der Seinigen bei Gott. Es wird ihm entgegnet, dass wenn man diese Hülfsleistung verwerfe, damit zugleich die gesammte Dazwischenkunft (*ἔντευξις*) der Apostel, Propheten und der kirchlichen Priester selber, durch welche doch die Kirche erhalten werde, abgeschnitten sei.

Hiernach zu schliessen sind die Heiligen lediglich da um der Fürbitte willen, denn was sie selber sind oder gewesen, wird nicht gesagt. *C. O. I, 65. II, 61. 62* und bes. *III, 52.* *ἐπικαλούμεθα τὴν μεσιτείαν τῶν ἁγίων πρὸς τὸν θεὸν, διὰ νὰ παρακαλοῦσι δι᾿ ἡμᾶς· καὶ ἐπικαλούμεθα αὐτοὺς ὄχι ὡς θεοὺς τινάς, ἀλλ᾿ ὡς φίλους αὐτοῦ* — —. p. 304. *οἱ ὁποῖοι ἅγιοι ὡς πιστοὶ δοῦλοι παρεστῶτες εἰς τὴν τοῦ θεοῦ μεγαλοπρέπειαν μεσιτεύουσι δι᾿ ἡμᾶς πρὸς τὸν μόνον ἀληθινὸν θεόν.* Die Unterscheidung von Verehrung und Anbetung war von Alters her bekannt. Der Ausdruck *προσκύνησις λατρείας* deutet auf unbedingte Abhängigkeit und Unterwerfung, während hier nur von einer solchen Huldigung die Rede sein soll, die sich mit der brüderlichen Verbindung der Heiligen mit denen, die sie anrufen, verträgt. Um so leichter konnte dann aber die halbe Verehrung an die Stelle der ganzen treten; die Gefahr lag gerade in der Einführung einer zweiten untergeordneten Andachtsform. Aehnliche Erklärungen in *A. Würt. p. 242. 43. 127,* wo scholastischer unterschieden wird, die Anrufung der Heiligen sei keine wirkliche *ἐπίκλησις*, sondern bloss *κατὰ συμβεβηκὸς εἰπεῖν καὶ κατὰ χάριν.* Doch aber heisst es p. 243: „Warum sollten wir die beseelten Tempel Gottes nicht in Ehren halten, sie die als Lebende schon Gott zuversichtlich zur Seite gestanden haben!“ Metrophanes benutzt cp. XVI diese Gelegenheit, um die Meinung eines Seelenschlafs zu bestreiten. Die Ab-

geschiedenen schlafen nicht, sondern befinden sich nach Oben und nach Unten im Verkehr des Geistes, ihre irdische und menschliche Sympathie ist der Ausdruck einer Gemeinsamkeit, welche sie für unsere Wünsche und Bitten empfänglich macht. Daher p. 174: *οὐ μεσίτας τοίνυν τοὺς ἤδη μεταστάντας ἁγίους καλοῦμεν, ἀλλὰ πρέσβεις καὶ ἱκέτας πρὸς τὸν θεὸν ὑπὲρ ἡμῶν ἀδελφῶν ἐκείνων ὄντων.* Jedes Ansuchen bei ihnen muss in dem Sinn der Formel: *πρέσβευε ὑπὲρ ἡμῶν*, zusammenlaufen, und ihre eigene Hülfsleistung darf mit der hohenpriesterlichen Vertretung Christi selber niemals verwechselt werden. So gedacht löst sich dann die Anrufung der Heiligen in eine Gebetsthätigkeit auf, welche sich jener unsichtbaren Mittelstufe zu eigenem Vortheil bedienen will.

Wenn sich also Metrophanes bemüht, den Beistand der Heiligen von der Mittlerschaft zu unterscheiden: so nöthigt die Polemik gegen Cyrill wieder, beide Vorstellungen zu vereinigen. Das ist nur der häretische Irrthum des Cyrill, dass er die *μεσιτεία* und *ἔντευξις* der Heiligen leugnet, denn diese bildet mit der Intercession der Maria, der Apostel und Propheten, der Märtyrer, aber auch der kirchlichen Priester eine zusammenhängende und gebetskräftige Geistesmacht, durch welche die Kirche erhalten wird. Die Synode von Jassy cp. 6. p. 411 sieht in dieser Verwerfung ein Attentat gegen die Stellung und Wirksamkeit des Priesterthums selber, ähnlich und ausführlicher Dositheus Decr. 8 p. 434. Alle diese Hervorragenden von den kirchlichen Würdenträgern bis empor zu den erhöhten Heiligen gleichen zusammt den Engeln einer in sich abgestuften Körperschaft, durch deren Medium der Geist der irdischen Gebete kräftig emporgetragen wird.

## § 115. Verhältniss der Heiligen zur Kirche.

Auch diese Lehrüberlieferung konnte erst durch den Cultus einige Festigkeit gewinnen, in sich selbst ist sie völlig schwankend und schwach. Das Recht der Heiligenverehrung wird doppelt hergeleitet, theils aus dem Antheil der abgeschiedenen Frommen an den Schicksalen der Lebenden, theils aus dem Verbande, in welchem sich die Heiligen mit der ganzen überirdischen Mittlerschaft befinden sollen, die sich von dem kirchlichen Priesterthum aus bis in den gesammten Aufbau der „himmlischen Hierarchie“ erstreckt. Jenes ist die ältere

volksthümlich-phantastische Ansicht, welche Metrophanes vorsichtig wieder aufnimmt, dieses die jüngere hierarchische Auffassung, wie sie durch die Schriften des Areopagiten verbreitet worden. Auch die griechische Kirche ist bei dem Heiligendienst hierarchisch betheiligt, aber sie bedient sich dieses Stützpunkts mit geringerer Anmaassung als die Römische. Sie empfängt die Heiligen als ein treu zu bewahrendes altkirchliches Vermächtniss, aber sie enthält sich, dasselbe methodisch zu bereichern, weshalb denn auch die moderne Canonisation, welche die Heiligen bis in die neuesten Zeiten herab macht und stempelt, ihr fremd geblieben ist.

Die Reliquien (*τὰ ἅγια λείψανα*) werden nur gelegentlich besprochen. Im Gegensatz zu dem Hass und der Verachtung der heidnischen Verfolger hat Gott den Tod der Märtyrer gesegnet und daher ihren irdischen Resten eine durch Wunder bezeugte Kraft verliehen. Sie sollen daher in Ehren gehalten werden unter der Voraussetzung, dass sie echt und nicht durch Gewinnsucht untergeschoben sind.

Erinnern wir daran, dass die Anerkennung der Heiligen anfangs vom Volke selber ausging, später durch den Klerus geregelt wurde, bis dann die Päpste um ihrer selbst willen das Geschäft in die Hand nahmen, jene Zierden katholischer Christenheit processualisch zu ernennen und ihr Verzeichniss fortzusetzen: so sind damit die grossen Uebergänge der abendländischen Kirchenentwicklung bezeichnet. Der Orient blieb auf der älteren Stufe stehen. Eine durchgreifende Centralgewalt fehlte ihm, aber auch das eitle ehrgeizige Gepränge der Canonisation. Der Stoff der Heiligengeschichten kam über die ältere legendenartige Beschaffenheit nicht hinaus; frühzeitig in Martyrologien, Synaxarien und Menäen aufgenommen wurden sie später nach Monaten und Halbjahren abgetheilt und gelangten im siebzehnten Jahrhundert für die einzelnen Landeskirchen zum Abschluss. Moderne und für das Ganze der Kirche verbindliche Zuthaten haben sie nicht erfahren. Im Mittelalter ist Symeon Metaphrastes der Repräsentant dieses Sammlerfleisses; als Begründer der Verehrung selber gilt Gregor von Nazianz in der Rede über Cyprian. Vgl. übrigens Dorostamus von Elssner S. 151 und Hase's Polemik, S. 310 ff.

Die Reliquien werden in der *C. O.* gar nicht erwähnt, kurz genannt *Syn. Hier. cp. IV, p. 383, C. Dos. p. 473* und *Metr. cp. XVI.* Der Letztere will p. 167 seinem kritischen Gewissen mit der Be-

merkung Genüge thun: *πολλαὶ γὰρ πανουργίαι καὶ καπηλίαι ἐπενοήθησαν περὶ ταῦτα, ὡς συμβαίνειν τὸν αὐτὸν ἅγιον, οὗ τὰ λείψανα ὀνομάζουσι, τρικέφαλον καὶ τετρακέφαλον εἶναι, τοσαυτόχειρά τε καὶ τοσαυτόποδα. cf. A. Würt. p. 243.* In Russland wie in Constantinopel gehören die Reliquien zur Ausstattung der grösseren Kirchen; der Priester trägt sie im Antimensium, der Bischof im Discus auf dem Haupte um die Kirche. Die meiste Berühmtheit haben die h. Leiber der Euphemia, Irene, Katharina, Anna u. A., die „unversehrt erhaltenen Leichen" der Mönche in den Katakomben zu Kiew; die grössten Vorräthe und reichsten Sammlungen an Legenden und thörigten Fabeln bieten die Klöster auf Sinai und Athos. Nach Dorostamus von Elssner, S. 195—99 ist eine *μυροβλυσία τῶν ἱερῶν λειψάνων* gar zu den Vorrechten der griechischen Kirche gezählt worden.

## § 116. Der Bilderdienst. Vertheidigung und Geschichte.

Neben die Heiligenverehrung stellt sich als interessanteres und weit tiefer in den Geist dieser Kirche eingreifendes Seitenstück der Bilderdienst. Dieser unterscheidet sich von jener andern dadurch, dass er hauptsächlich auf dem Gedanken der Versinnlichung eines Göttlichen und Unsichtbaren, nicht auf dem Bedürfniss der Fürbitte beruht, er hat also einen allgemeineren Hintergrund. Schon die Würtemberger Verhandlungen nöthigen zum Protest gegen die Anklage eines abgöttischen Missbrauchs. Die Vertheidigung bezieht sich theils auf die Art und den Grad der Verehrung, theils auf deren wahres Ziel. Bilder haben nicht den Zweck, die Andacht herabzuziehen, sondern sie zu dem Abgebildeten selber zu erheben, nicht dem künstlerischen Material, nur dem Gegenstand gilt die Andacht. Wenn schon die Typen des A. Bundes auf eine göttliche Nähe und Wirksamkeit hindeuten sollen: so sind wir um so mehr berechtigt und verpflichtet, die malerischen Darstellungen Christi und der Heiligen zu ehren, in welchen uns eine Bezeugung Gottes und seines Geistes vor Augen tritt. Wer Christus nicht verehrt, der auch nicht den durch ihn offenbarten Vater; wer sein und der Seinigen Bilder nicht schätzt, wird auch ihn selber nicht aner-

kennen, weil alles Bildliche dazu dient, die Verbindung mit dem Originalen lebendig zu erhalten. — Noch principieller und mehr im Verhältniss zum alten Gesetz wird die Streitfrage in der *C. O.* und *C. Dos.* beurtheilt. Zwischen dem Idol (*εἴδωλον*) und dem Bildniss (*εἰκών*) besteht eine Scheidewand. Nur das erstere, den körperlichen Götzen, welcher an die Stelle Gottes tritt, verwirft das zweite Gebot, nicht aber die Abbildung, wenn sie ein wahrhaftiges und in die Erscheinung eingetrenes Object des christlichen Glaubens veranschaulicht. Nur zur Verhütung der Idololatrie, welcher die Juden so leicht verfielen, die aber uns Christen nicht mehr gefährlich werden kann, hat Moses 2 Reg. 18, 4 die Zerstörung der ehernen Schlange gebilligt. Man denke an die Cherubim, die Bundeslade, die Tempelgefässe und Aehnliches, ebenso an das Kreuz und Grab Christi, die Schädelstätte, die Evangelien; — Alles sind sinnliche Vehikel der Frömmigkeit. Christus und die Heiligen sind selber ihrer irdischen Erscheinung nach Bilder Gottes oder doch seiner Kräfte, die diesen schuldige Ehrerbietung knüpft sich auch an die Bildnisse von ihnen, denn Eins lässt sich nicht vom Anderen trennen. Folglich ist der christliche Bilderdienst ein pflichtmässiger, aber er will und soll keine absolute oder anbetende (*προσκύνησις λατρείας*) sondern nur eine relative oder dienende (*προσκ. σχετική* und *δουλείας*) Huldigung sein. Gott allein wird angebetet, die Bilder werden nur mit Ehrerbietung angeschaut und begrüsst. Es kommt jedoch darauf an, dass die Beschauer durch angebrachte Inschriften über die dargestellten Persönlichkeiten ausser Zweifel gesetzt werden, und ebenso muss ein etwaniger hinzutretender Aberglaube auf dem Wege der Belehrung abgestellt werden. — Auch Metrophanes behauptet zuversichtlich das hohe kirchliche Alter und Recht des Bildergebrauchs. Aber er bemerkt, dass jede künstlerische Reproduction auf einer historischen Wirklichkeit beruhen müsse, sie dürfe sich also nur auf dasjenige erstrecken, was in die Grenzen der Erscheinung eingegangen ist, auf den Umfang der christlichen Offenbarungsmittel, nicht auf Gott

den Unbegrenzten. Ausdrücklich werden von ihm alle gemeisselten, in Stein gehauenen oder gegossenen Bildwerke verworfen; die rechtmässige Verehrung aber empfängt den Namen einer bedingten und liebevollen (*σχετικὴ καὶ φιλική*), nicht einer unbedingten und knechtischen (*λατρευτικὴ καὶ δουλική*).

Zu allen diesen Gründen kommt endlich das Ansehen der kirchlichen Ueberlieferung sammt allen ihren zahlreichen Gewährsmännern, besonders aber der zweiten Nicänischen Synode. Durch sie ist die Bilderfeindschaft des Constantin Copronymus und seiner untreuen Bischöfe als gottlos und widerchristlich verdammt worden. Dieselbe Verdammniss trifft jetzt das Bekenntniss des Cyrill. Denn dieses erkennt zwar an, dass die bildliche Darstellung geschichtlicher Erscheinungen eine edle Kunst sei und daher auch Abbildungen Christi und der Heiligen zugelassen werden dürfen, erklärt aber jede Verehrung derselben für einen Verstoss gegen das Gesetz der alleinigen Anbetung des Schöpfers und für das Zeichen eines völlig verdunkelten Geistes.

*Acta Würt. p. 251 sqq.*, woselbst die Angelegenheit nach dem allgemeinen Satz beurtheilt wird: *οὕτω καὶ πᾶς ὁ τιμῶν τὴν εἰκόνα, τὸ ἀρχέτυπον δηλονότι τιμᾷ.* Die *C. O. III, 55. 56.* geht von dem Grundsatz aus: *μεγάλη διαφορὰ εἶναι ἀνάμεσον τῶν εἰδώλων καὶ τῶν εἰκόνων.* Idole sind menschliche Gebilde und Erfindungen, während die Bildnisse selbst der geschichtlichen Wahrheit angehören und durch ihren Gegenstand eine religiöse Bedeutung gewinnen; nur diesem, nicht dem Kunstwerk als solchem gilt unsere Ehrerbietung. In gleicher Richtung bewegt sich die Vertheidigung des Dositheus decr. 18. quaest. 4, p. 470. *τὰς δὲ ἁγίας εἰκόνας (προσκυνοῦμεν) σχετικῶς, ὡς τῆς πρὸς ἐκείνας τιμῆς ἐπὶ τὰ πρωτότυπα ἀναφερομένης. ὁ γὰρ εἰς τὴν εἰκόνα προσκυνῶν διὰ τῆς εἰκόνος τὸν πρωτότυπον προσκυνεῖ, καὶ ἡ δόξα οὐ μερίζεται οὐδ' ὅλως σχίζεται τῆς τε εἰκόνος καὶ τοῦ εἰκονιζομένου, καὶ ἐν ταὐτῷ γίνεται ὡς ἡ εἰς τὸν βασιλικὸν πρέσβυν γινομένη.* Es ist verdammlich, die aus diesem Verhältniss hervorgehende Ehrenbezeugung als falsche Anbeterei zu brandmarken. Die Heiligenbilder dienen als die „Bücher der Unwissenden" zum Ehrengedächtniss der Heiligen selber, zur anfeuernden Erinnerung an ihre Tugenden und zur Vermehrung unserer Liebe (p. 474). Ebenso

schliesst Metrophanes cp. XV aus der nothwendigen Beziehung des Abbildlichen zum Gegenständlichen, dass was dem Letzteren gebührt, auch dem Anderen nicht entzogen werden dürfe p. 161: *ὧν γὰρ τὰ πρωτότυπα ἅγια, τούτων καὶ εἰκόνες ἅγιαι, καὶ ὧν τὰ πρωτότυπα τιμητέα, τούτων καὶ αἱ εἰκόνες τιμητέαι.* Um ferner den solennen Ausdruck *προσκύνησις* auf den einfachen Sinn einer liebevollen Begrüssung herabzusetzen, beruft er sich auf eine Stelle der Acten des zweiten Nicänischen Concils, wo gesagt wird, dass *προσκυνεῖν* nur ein durch die Präposition verstärktes *κυνεῖν* sei und soviel heisse als küssen, *φιλεῖν τοῖς χείλεσι* (vgl. die Note unserer Ausgabe p. 164 und *Harduini Acta Conc. IV, p. 476*). Wirklich ist diese Grundbedeutung die richtige, aber dem Sprachgebrauch nach enthält das *προσκυνεῖν* den Ausdruck der Unterwürfigkeit, nicht der blossen Liebe, wenn auch die griechische Bilderverehrung sich äusserlich im Küssen der Bilder zu erkennen giebt. Wenn endlich Metrophanes p. 161 behauptet, dass schon die „alte Kirche“ alles Darstellbare d. h. leiblich Umkleidete durch Malerei zu verbildlichen (*εἰκονίζειν τὰ εἰκονικά*) begonnen habe: so zeigt er sich nur als oberflächlichen Kenner, und ganz untauglich sind seine Berufungen auf Irenäus, Eusebius und den S. 165 erwähnten Hymnus. Das Anathem über Cyrill oder dessen Substituten *Syn. Hier. p. 387. 406. 416* ist gewiss durch sein Urtheil über diesen Punkt, *Cyr. C. p. 18* am Schluss, wesentlich verschärft worden.

Soviel zur Erläuterung des Einzelnen, aber auch der allgemeine religionsgeschichtliche Zusammenhang dieser Angelegenheit erfordert und verdient unser Nachdenken. Es reicht nicht aus, die Bilderdiener schlechtweg als sinnliche Phantasten und Fanatiker zu verurtheilen, ohne dass der geistige Boden, auf welchem dieser Cultus erwachsen war, untersucht wird. Erst die Geschichte dieses Bilderchristenthums, von welcher jedoch die archäologische und künstlerische Seite nicht hierher gehört, gewährt einen tieferen Einblick. Schon mehrfach ist darauf hingewiesen worden, dass die religiöse und sittliche Denkweise des Griechenthums unter Einfluss eines doppelten Triebes und Zuges sich entwickelt hatte: der eine will das ganze Universum in zwei Hälften, eine intelligible und eine sinnlich wahrnehmbare spalten, der andere sträubt sich gegen die blosse Trennung und strebt dahin, das Sichtbare dem Unsichtbaren dergestalt anzuschliessen und unterzuordnen, dass es als Darstellungsmittel von diesem erscheint, in ihm also seine Wahrheit und Berechtigung findet. Gott selbst ist nicht allein die *causa efficiens* der Dinge, sondern auch die *causa exemplaris*,

folglich gehen ihnen im Göttlichen gewisse Urbilder voran, auf die sie bezogen werden müssen. Daran knüpft sich die Ansicht, dass alles Vergängliche ein Gleichniss des Ewigen sei; aber eben dieser Satz kann in doppelter Weise verwerthet werden, so dass entweder der Abstand beider Sphären, der sinnlichen und übersinnlichen, oder deren Verwandtschaft und Parallelismus die Oberhand behält. Die erstere Richtung führt zum Idealismus und Spiritualismus und in sittlicher Beziehung zur Askese, die andere zum Symbolismus und zur Allegorie. Von der griechischen Liturgie und ihrer Deutung ist oben bemerkt worden, dass sie mit der alten Neigung zum Allegorisiren zusammenhänge; dasselbe lässt sich nun auch vom Bilderdienst behaupten, denn was der Buchstabe dem Allegoriker galt, war demjenigen ähnlich, was später zur Rechtfertigung der Abbildungen gesagt wurde. In den ausgezeichnetsten Theologen der ersten Periode halten sich beide Neigungen noch die Wage. Origenes z. B. trachtet jederzeit empor zum Geist und zur Idee, aber er sucht nicht weniger darin seine Stärke, dem Sinnlichen und Buchstäblichen recht viele Darstellungsmittel idealer Grössen oder Vorgänge abzugewinnen. Die Platonische und neuplatonische Religionsphilosophie unterstützte ihn und Andere darin. So lange die griechische Theologie blühte, konnten sich diese beiderlei Interessen im Gleichgewicht erhalten, später ist dieses dem Ueberhandnehmen des sinnlichen Standpunktes gewichen, endlich dem rohen Sensualismus und Aberglauben unterlegen. Die Frömmigkeit heftete sich immer mehr an die augenfälligen Mittel religiöser Anregung, das blosse jetzt zur Formel erstarrte Dogma konnte sie nicht befriedigen; doch blieb der allgemeine Gedanke stehen, dass das Sichtbare seinen Werth nicht in sich selbst habe, sondern in einem Anderen, dessen Bild es ist. Bildlichkeit wurde unter solchen Umständen eine sehr dehnbare Kategorie. Der kirchlichen Lehre zufolge hat Gott sein Bild im Menschen, seinen Abglanz in Christus, aber damit nicht genug; die Kirche selber hat sich nach himmlischen Vorbildern gestaltet, damit die irdische Hierarchie der himmlischen entspreche. Natürliche und kirchliche Erscheinungen stellen sich unter diesen Gesichtspunkt, und die Beziehung von dem einen Gebiet auf das andere erweist sich als ein geläufiger Gedankenweg. Basilius sagt *adv. Eun. I, § 17: δι᾽ εἰκόνος δὲ ἡ γνῶσις τοῦ ἀρχετύπου γίνεται*, Gregor der Theologe *Or. theol. IV, § 20: αὕτη γὰρ εἰκόνος φύσις, μίμημα εἶναι τοῦ ἀρχετύπου καὶ οὗ λέγεται.* Im ersten Briefe des Areopagiten befindet sich der ganz allgemeine Spruch: *ἀληθῶς ἐμφανεῖς εἰκόνες εἰσὶ τὰ ὁρατὰ τῶν ἀοράτων.* Theodoret in *Jes.*

cp. 64, 6 bemerkt sinnreich: οὐκ ἔχει γὰρ εἰκόνα παραβαλλομένη ἡ ἁμαρτιά; die Sünde, weil sie keine Realität hat, lässt sich nicht vergleichen, dagegen muss das Wahre und Wesenhafte aus der Beziehung auf ein Urbildliches gerechtfertigt werden. Dergleichen Sentenzen waren keineswegs von künstlerischen Abbildungen gemeint, wohl aber konnten sie nachmals mit anderen vielleicht untergeschobenen verbunden im Interesse des Bilderdienstes ausgenutzt werden, wie dies wirklich auf der zweiten Nicänischen Synode geschehen ist.

So glaube ich die geistigen Umgebungen auffassen zu müssen, in welche der kirchliche Bildergebrauch eintrat und durch die er unverhältnissmässig begünstigt wurde. Die Abneigung gegen Aufstellung von Bildnissen zu religiösen Zwecken erhielt sich auch unter den Griechen ziemlich lange und wurde noch im vierten Jahrhundert als ernstes Bedenken ausgesprochen. Bekanntlich ermahnte Eusebius die Schwester des Constantin, sie möge nicht nach einer Abbildung von Christo verlangen; von dem wahren Wesen des Heilandes könne man wohl aus den Zeugnissen der Evangelien, nicht aber aus todten Farben eine Anschauung gewinnen. Er meinte also, dass sich das höchste Ideal gar nicht malerisch darstellen lasse, — ein Satz, den wir späterhin wesentlich verändert und beinahe in sein Gegentheil gewendet finden werden. Die Stimmung wandelte sich rasch, die Ungunst wurde zur Gunst, und es dauerte nicht lange, bis Kirchen, Paläste, Privathäuser und Kleider mit dem christlichen Bilderschmuck versehen waren und diese Schaustücke sogar als Zeugen und Pathen herbeigezogen wurden. Bald wurde deren Verehrung für ursprünglich und urchristlich ausgegeben, und die Sagen vom Schweisstuch der Veronica, vom wahren Gleichbilde Jesu (ἀχειροποίητος εἰκών), welches der König Abgarus von diesem selber empfangen habe, und von dessen Wunderwirkungen fanden Glauben. Hatte einst Porphyrius von seinem antichristlichen Standpunkte behauptet, dass die Standbilder der Götter für die Ungebildeten als Unterrichtsmittel dienen, also den Zweck von Büchern erfüllen: so liess sich derselbe Grund auf Gegenstände christlicher Darstellung anwenden. Kurz das Princip der Versinnlichung, einmal auf dem Gebiet der Kirche und des Glaubens zugelassen, erstarkte dadurch, dass es sich der allgemeinen religiösen und philosophischen Neigungen, nicht des blossen Aberglaubens bemächtigte. Und gerade in der Herbeiziehung der geistigen und künstlerischen Erklärungsweise lag das eigenthümlich Griechische. Im Abendlande war das Inter-

esse weniger vielseitig und tiefgreifend, die Einführung erfolgte später und allmählicher, und als über die religiöse Bedeutung der Bilder gestritten wurde, wie in den Verhandlungen zwischen Gregor dem Grossen und Serenus von Marseille, deren Neander gedenkt, geschah es mit geringerem Eifer, und ohne dass von einer Seite ein absolutes Recht verfochten worden wäre.

Der Kampf wider den Bilderdienst hat mit seinen Pausen und Niederlagen über hundert Jahre (726—842) gedauert. Es war eine Reaction, ein gewaltsames Zurückgreifen zu dem altchristlichen Standpunkte der Anbetung, an sich durchaus berechtigt, aber verunreinigt durch seine Mittel und Formen. Die Kaiser, nachdem sie bisher den Gang des Dogma's mit theilnehmendem Eifer begleitet hatten, handelten jetzt im Namen der Aufklärung; um die Stellung der Kirche zum Islam und zum Judenthum zu erleichtern, wollten sie den anstössigen Aberglauben hinwegschaffen; eine furchtbare Aufregung der Gemüther war die Folge. Die Kirche, welche sich bisher von Seiten der weltlichen Gewalt jede Bevormundung hatte gefallen lassen, empfand diesen Eingriff als eine Antastung ihres eigenen Rechts- und Lebensgebiets, nur scheinbar wurde der Widerspruch bezwungen, und trotz der entsetzlichsten Grausamkeiten und persönlichen Quälereien siegte dennoch der eingewurzelte Bildercultus zuletzt über die aufgenöthigte geistigere Andachtsform, die kein anderes sichtbares Zeichen gestattete als das Kreuz. Unter der Regierung des Constantinus Copronymus erlangte der Streit seine volle Ausdehnung und grösste Heftigkeit. Die Parteien schieden sich ganz, der Kaiser verfügte über den Hof, das Militär und einen Theil des wankelmüthigen Klerus, vermochte aber nicht den Sinn des Volkes zu bezwingen, und das Mönchthum widerstand ihm um so hartnäckiger, da die Klöster inzwischen die Werkstätten der Byzantinischen Kunst geworden waren. Die Verbindung der gelehrten Theologie mit dem Mönchthum und der populären Frömmigkeit zeigte schon damals, dass die Bilderfeindschaft, hart und maasslos wie sie auftrat, wenig Aussicht hatte, auf die Länge obzusiegen. Die Sentenz des zweiten Nicänischen Concils von 787, welche für die Folgezeit verbindlich geblieben ist, lautet dahin, dass Gemälde und Mosaiken von Christo, der Maria und den Heiligen auf den Strassen und in den Kirchen angebracht werden sollen, nicht zur Anbetung, sondern zur ehrfurchtsvollen Begrüssung, und es wird sehr bezeichnend hinzugefügt: „Nicht die Erfindung der Maler schafft die Bilder, sondern ein Gesetz, eine Tradition der Kirche, welche die h. Väter vorgeschrieben haben, ihnen gebührt die Composition, dem Maler

nur die Ausführung." Den Sinn und Zweck der Huldigung drücken die Worte aus: *ἡ τῆς εἰκόνος τιμὴ ἐπὶ τὸ πρωτότυπον διαβαίνει.* S. Neander, K. G. III, S. 325 ff. der gew. Ausg.

Wer sich, — worauf es uns hier zumeist ankommt, — von den Beweisgründen der Eikonoklasten unterrichten will, findet in den Schriften der beiden vornehmsten und geschicktesten Theoretiker der Bilderverehrung, des Johann von Damascus und des Mönchs Theodorus Studita überreichen Aufschluss. Beide sind unerschöpflich in ihrer Vertheidigung und führen ganze Reihen von Argumenten des Glaubens und der Philosophie, der Offenbarung und der Logik an. Himmel und Erde werden in Bewegung gesetzt. Wenn einst Eusebius gesagt hatte, dass Christus als das höchste Ideal sich gar nicht mit irdischen Farben und Formen vergegenwärtigen lasse, und wenn jetzt die Gegner wiederholten, es sei Entwürdigung des verherrlichten Heilands, ihn mit Kunstmitteln herabzuziehen und vor Augen zu stellen: so antwortet Johannes: Nein! Christus ist allerdings darstellbar, denn sonst würde er gar nicht erschienen sein. Das Recht der künstlerischen Darstellung ruht auf der geschichtlichen Erscheinung und reicht soweit wie diese, stets soll die Abbildung im Sichtbaren ein Unsichtbares und Ideales zur Anschauung bringen. Nur das schlechthin Unendliche lässt sich nicht mit sinnlichen Mitteln erkennbar machen, nur die in sich geschlossene Trinität liegt ausserhalb der Darstellbarkeit. Hingegen ist Christus durch den Zutritt der menschlichen Natur auch dem endlichen Dasein und Erkennen zugänglich geworden. In ihm ist aber auch das Göttliche wahrhaft mit dem Menschenleben verbunden, der Logos in die sichtbare Welt, also auch in die Region der Bildlichkeit eingedrungen, es muss erlaubt sein, den Inhalt dieser Thatsache künstlerisch und in der Absicht zu reproduciren, dass durch das Kunstwerk auch dessen Gegenstand uns nahe gebracht oder wir geistig zu ihm erhoben werden sollen. Die gleiche Verknüpfung zweier Factoren geht mit ähnlicher Wirkung durch alle Mysterien, und immer wiederholt sich dasselbe Gesetz, nach welchem der untergeordnete den Aufschwung zum höheren hervorbringt. Wenn den Juden dieses Vehikel der Erhebung beinahe versagt war: so hängt dies mit dem Mangel ihrer Glaubensstufe, nicht mit deren Vollkommenheit zusammen. Bilder sollen die Gottheit nicht an sich versichtbaren, sondern in der Richtung, wie sie sich dem menschlichen Wesen erschlossen hat: *οὐ τὴν ἀόρατον εἰκονίζω θεότητα, ἀλλ' εἰκονίζω θεοῦ τὴν ὁραθεῖσαν σάρκα· εἰ γὰρ τὴν ψυχὴν εἰκονίσαι ἀμήχανον, πόσῳ μᾶλλον τὸν καὶ τῇ ψυχῇ δόντα τὸ ἄϋλον; Joh.*

*Dam. Opp. I, p. 348. cf. p. 279—81. 307.* Bilder sind kurze Commentare oder Illustrationen des Geschehenen oder auch des Zukünftigen, lehrreiche Gedenktafeln des Sieges Gottes über das Dämonische, sie haben einen anagogischen Werth, und ihre Rechtfertigung stellt sich unter den Namen eines *παραγωγὸν τοῦ πρωτοτύπου.*

Und hierbei hätten die Vertheidiger vernünftigerweise stehen bleiben sollen. Zwar liess sich diese Beweisführung gegen das Dogma selber richten; denn wenn die Trinität schlechthin jenseits aller Darstellungen liegt: wie hat dann der Logos als ein Theil der göttlichen Dreiheit in die irdische Erscheinung, welche die Voraussetzung aller bildlichen Vergegenwärtigung ist, selbst eingehen können? Allein wenn auch dieser Punkt unerledigt blieb: so waren doch die angegebenen Gründe gut genug, um den unbedachten Kunsthass der Widersacher und die Anklage des Obscurantismus zurückzuweisen, und die Bilderfreunde behielten einen Gedanken in der Hand, der sich auf religiöse und kirchliche Bildnisse als Anregungsmittel der Andacht wirklich anwenden liess. Ihr Standpunkt war alsdann richtiger als der ältere des Eusebius, welchem zufolge jede Abbildung von Christo entweder von vornherein unmöglich oder werthlos sein muss. Allein der Eifer der Eikonoklasten trieb über diese Grenze weit hinaus. Die Briefe und Streitschriften des Theodorus Studita *(Opp. Sirmondi, V,* an vielen Stellen) ergehen sich in einer springenden Dialektik, um in den Bildern etwas mit dem christlichen Glauben unlöslich Verbundenes erkennen zu lassen. Denn es soll herauskommen, dass wer sie verwirft, in Dualismus und Manichäismus verfällt und die Offenbarung wie die Schöpfung selber spaltet. Das Verhältniss des Abbildlichen zum Urbildlichen ist ein nothwendiges; beides ist im Stoff getrennt und fällt doch der Form nach zusammen. Das blosse Material, Holz und Farbe, geht uns gar nichts an, wir halten uns an den persönlichen Ausdruck, und diesem zufolge liefert uns die Abbildung „metonymisch" denselben Christus, dieselbe Maria, die wirklich gelebt haben; daher muss die schuldige Verehrung auf das künstlerisch hervorgebrachte Gleichniss übergehen, und die Kunst hat die „göttliche" Aufgabe, den verherrlichten Christus in seiner vollen Identität irdisch festzuhalten. Bei dieser Art der Begründung wird freilich der Geist und das Leben einfach übersprungen und man fragt mit Erstaunen, wie die Schriftsteller zu einem so groben Fehlschluss gekommen seien. Allein dies erklärt sich aus der Beschaffenheit der von ihnen

angewandten begrifflichen Hülfsmittel. Wir unterscheiden in solchem Falle Bild und Gegenstand und verstehen unter dem ersteren dann ein freies Erzeugniss, das zwar von dem letzteren abhängig ist, aber doch seinen eigenen Ursprung hat und daher ebenso gut auch fehlen kann. Jene Griechen aber unterschieden Abbild und Urbild, εἰκών und πρωτότυπον, womit etwas ganz Anderes gemeint war. Denn nach der damals geläufigen philosophischen Schulsprache bedeutet das Prototyp nichts Geringeres als das ideale Vorbild oder die schöpferische Idee, welche sich in der Materie ausprägt und sich alsdann selber ein empirisches Dasein giebt. Von diesem Gesichtspunkt aus konnte freilich gefolgert werden, dass beide mit Nothwendigkeit zusammengehören und nur stofflich geschieden sind, und weiter dass Christus sein eigenes originales Abbild schon in sich getragen, welches dann nur durch Künstlerhand in der Sinnenwelt zurückgehalten worden sei. Eigentlich stammt es nicht von Menschenhand. Dies aber war die gefährlichste Stelle der ganzen Bilderphilosophie, hier scheitert sie an sich selbst. Denn wenn nun gefragt wurde, warum denn, wenn es so stehe, Christus und die Heiligen keine solchen echtesten Gleichbilder zurückgelassen oder wo sie sich befinden: so mussten die Vertheidiger zu schlechten Beweismitteln greifen, indem sie sich auf die Fabeln der εἰκόνες ἀχειροποίητοι beriefen. Auch wirkte diese Auffassung lähmend und einengend auf die künstlerische Thätigkeit, weil der Maler gerade dann der Wahrheit am Nächsten kommen soll, wenn er alle Freiheit der Anschauung aufgiebt. Ausser den genannten beiden Schriftstellern Johannes und Theodorus haben die Griechen den Patriarchen Germanus unter Leo dem Isaurier, — zu unterscheiden von dem gleichnamigen Erklärer der Liturgie, — als Einen der vornehmsten Beschützer des Bilderdienstes in Ehren gehalten.

Kaum bedarf es nach dieser Ausführung noch eines Wortes der Kritik. Der allgemeine Grund, nach welchem religiöse und kirchliche Bilder deshalb erlaubt sein müssen, weil alles historisch Erschienene auch künstlerisch wiedergegeben werden darf, ist ganz richtig, aber er führt nicht zur Verehrung, sondern nur zu einem andächtigen und lehrreichen Kunstgenuss. Die besonderen Argumente dagegen, die wirklich eine Art von Verehrung der Bilder selbst zum Ziele haben, sind unhaltbar, ebenso bedenklich die Vorstellung einer προσκύνησις σχετική, einer relativen Huldgung, die sich von der Anbetung unterscheiden und doch mit ihr etwas gemein haben soll. Auch beriefen sich die Eikonoklasten mit Unrecht auf die Cherubim des alten Bundes, sie bedachten nicht, dass diese Ge-

stalten zwar eine Gottesnähe bezeichnen, aber nicht Gott selbst symbolisch darstellen sollten (vgl. Geffken, Die verschiedenen Eintheilungen des Dekalogs S. 227).

Auf zwei Niederlagen folgte eine doppelte Wiederherstellung des Bildercultus unter Irene und Theodora, die Religion der malerischen Darstellung siegte über die des blossen Wortes und der Rede. Das Abendland, ohne unbetheiligt zu bleiben, liess sich doch nicht vollständig in diese Angelegenheit verwickeln, es erlebte Kampf und Gegensatz in geringerem Maasse. Die Römische Kirche, obgleich dem Bilderdienst beipflichtend, verhielt sich doch weit nüchterner und praktischer. Die griechische sah sich von ihr nur unvollständig unterstützt, von Seiten der fränkischen Kirche aber durch die *Libri Carolini* geradezu feindselig berührt; um so grösseres Gewicht legte sie auf die im Jahre 842 gelungene Restauration, sie feierte ein Siegesfest der Rechtgläubigkeit. Der Charakterzug der Bilderverehrung verwuchs vollständig mit dem Cultus, ja mit dem Bewusstsein der kirchlich überlieferten Orthodoxie. Nicht lange nachher traten die Patriarchen Photius und Ignatius in erbitterter Fehde wider einander auf, aber in diesem Punkte waren sie einig. Photius namentlich als der Anführer der jüngeren kirchlichen Gräcität hielt sich verbunden, die damals noch vorhandenen heterodoxen Reste mit scharfen Worten zu rügen. Er selber will kein roher abergläubiger Eikonoklast sein, er wiederholt die bisherigen Beweisgründe, warnt aber besonders, man solle sich nicht durch die mancherlei Ungleichheiten in den Gemälden von Christus beirren lassen. Denn aus der Abweichung der Lineamente müsse doch dasselbe Christusbild in ähnlicher Weise hervorleuchten wie aus den verschiedenen sprachlichen Dolmetschungen dasselbe Evangelium. Photius verzichtet also auf die Nachweisung eines allen anderen künstlerichen Versuchen zum Grunde liegenden Originals. — Das giechische Reich hob sich unter der kräftigen Herrschaft der Macedonier, auch die Malerkunst gelangte in den Klöstern zu neuer Blüthe, bis sie in jene starre Gleichförmigkeit entartete, welche zum Wesen des Byzantinismus gerechnet zu werden pflegt. (S. Unger, Geschichte der Byzantinischen Kunst, Ersch und Gruber, Griechenland). Ueber die kirchliche Frage ist vor der Reformation nicht weiter verhandelt worden, weil keine Gegner mehr vorhanden waren. Doch tadelt Gregorius zu Florenz an den lateinischen Kirchenbildern den Mangel der Aufschriften, welcher den Gegenstand der Abbildungen der Menge unverständlich mache. *Sgurop. Hist. c. Flor. p. 109:* ὅταν εἰς ναὸν εἰσέλθω Λατίνων, οὐ προσκυνῶ τινα τῶν ἐκεῖσε ἁγίων, ἐπεὶ οὐδὲ γνωρίζω τινά· τὸν

*Χριστὸν ἴσως μόνον γνωρίζω, ἀλλ' οὐδ' ἐκεῖνον προσκυνῶ, διότι οὐκ οἶδα, πῶς ἐπιγράφεται.*

Ueberblicken wir diesen Verlauf: so ergiebt sich, dass die in dieser Streitfrage möglichen Standpunkte auch wirklich eingenommen worden sind. Forderung der Bilder aus Glaubensgründen, Verwerfung derselben gleichfalls aus dem religiösen Motiv, endlich Gestattung aus Gründen des Nutzens oder doch der Verträglichkeit mit der reinen christlichen Anbetung, — drei Ansichten, jede derselben wurde im achten Jahrhundert synodalisch vertreten. Für die erste erklärte sich das Nicänische Concil von 787 ebenso entschieden, wie die zweite von dem Concil zu Constantinopel 754 mit bilderstürmerischem Eifer proclamirt worden war; die dritte und mittlere fand auf der fränkischen Synode zu Frankfurt 794 einen würdigen Ausdruck. Den besten Commentar zu dieser Ansicht liefern bekanntlich die *Libri Carolini,* welche dem Bilderdienst noch mehr widerstrebend als dem übereilten Gegentheil, den unbefangenen Grundsatz hinstellen, dass die Malerkunst nicht nothwendig zur christlichen Religion gehöre, ihre Erzeugnisse also nur dadurch, dass sie die Tempel schmücken und heiligen Begebenheiten zum lehrreichen Gedächtniss dienen, ihre kirchliche Bedeutung wahren können. Schon Marheineke hat im System des Katholicismus I, S. 459 auf diese dreifache Beurtheilung treffend hingewiesen. Dasselbe Verhältniss sollte sich im sechzehnten Jahrhundert wiederholen. Auch die Reformation liess im Anschluss an das ungleiche Verständniss des Schriftprincips drei Stellungen hervortreten, die der Bilderverfolger, der Bilderverehrer und endlich die der Gründer einer friedlichen, aber durchaus freien Beziehung der Kirche zur Kunst, oder confessionell ausgedrückt: hier die Reformirten, dort die Römischen Katholiken, welche ihre Empfehlung der Bilder im Tridentinum mit einiger Warnung begleiteten, zwischen und über beiden die Lutherische Auffassung. Die Griechen blieben zu jener Zeit ganz ausserhalb der Verhandlung. Es ist stets ergreifend, wenn eine Erkenntniss mitten unter dem Geräusch und Drang entgegengesetzter Parteien sich selber folgt; und das hat Luther und in ihm der deutsche Geist mit überlegener Klarheit gethan. Durch ihn sind Glaube und Anbetung sich selbst und ihrem Wesen zurückgegeben, aber es ist auch anerkannt worden, dass diese und jede andere Kunstausübung der religiösen Stimmung als solcher, mittelbar also der Erfüllung des gottesdienstlichen Zweckes einen Dienst leisten könne.

Aus dem Gesagten wolle der Leser ersehen, dass die Erklärungen der neueren Bekenntnisse keinen selbständigen Werth

haben, sondern in ihnen nur der vor Jahrhunderten festgestellte kirchliche Consensus mit gewissen Modificationen wiedergegeben und zusammengefasst wird. S. zur älteren Literatur: *le Quien ad Damascenum lib. IV. Joh. Gretser, De imaginibns non manufactis. Petavii Theol. dogm. IV, lib. XV, cp. 12. Frid. Spanhem. Hist. imaginum, Opp. tom. II.*

## § 117. Beurtheilung und Vergleichung.

Der Bilderdienst ist ein wesentlicher Bestandtheil des griechischen Katholicismus auch in neuerer Zeit geblieben. Diese bildlich vermittelte Religionsübung verdient nicht schlechtweg den Vorwurf der Abgötterei, denn sie schliesst das Absolute von der Darstellbarkeit aus und bleibt einer ungleichen Behandlung fähig. Ihr Grundfehler aber besteht theils in der Abhängigkeit von den Stoffen der Heiligengeschichte, theils in dem zur Vertheidigung erdachten Unterschiede von Verehrung und Anbetung, — jenes die kirchliche, dieses die religiöse Abirrung. Wenn wirklich das Bildniss dazu dienen soll, den Geist über die sinnliche Sphäre zum Göttlichen emporzutragen: so ist nicht abzusehen, warum dieser Zweck bloss durch solche Kunstwerke erreicht werden darf, in denen die sogenannten Heiligen auftreten; die historische Anschauung wird also ebenso hierarchisch und traditionell gebunden wie die christliche Kunstübung. Und wenn die Andacht ausdrücklich in zwei Hälften und Stufen gespalten wird: so tritt die erste dem sinnlichen Bedürfniss nächstliegende an die Stelle der anderen; die Frömmigkeit selber bleibt auf halbem Wege stehen, und es entsteht die Folge, dass wenn Jemand nur recht viele προσκύνησις an die Bilder verschwendet hat, damit auch der λατρεία Genüge geschehen sei, woran sich denn der gewöhnliche, durch Wundererzählungen gesteigerte Aberglaube der Menge von selber anschliesst. Zu gleicher Superstition hat auch der Römisch-katholische Cultus Veranlassung gegeben; doch darf man diesen darum nicht etwa tiefer stellen, weil er ausser den malerischen Kunstwerken auch plastische gestattet. Die Theorie ist glimpflicher, die Praxis wenig verschieden,

Die öffentlichen Erklärungen lauten nüchterner, praktischer und pädagogischer, ohne diesen Gegenstand mit dem ganzen Nimbus religiöser Mystik zu umkleiden. — Auch die früh entstandene Verehrung des Kreuzes, welche selbst die Bilderstürmer nicht antasteten, hat sich erhalten, doch dient das Kreuz mehr als das nirgends fehlende Abzeichen der christlichen Symbolik und Kunst, der sacramentlichen Verrichtung sowie endlich des persönlichen Tageslebens.

Oben ist gezeigt worden, dass der kirchliche Bildergebrauch und dessen Recht aus dem allgemeinen Verhältniss der Erscheinung oder des Erschienenen zu dessen geistigem Gehalt und Gegenstand hergeleitet wurde. An sich war dieser Standpunkt ein selbständiger, und er hätte auch zu einer freien und das ganze christliche Leben umfassenden Kunstbetrachtung benutzt werden können. Allein die hinzutretende Heiligenverehrung hat ihn verderbt, denn die Malerei darf sich nur solcher Stoffe bedienen, welche die Kirche mit ihrem Heiligenschein umgeben und von allen übrigen ausgesondert hatte. Die in der einen Richtung schon gegebene Schranke ging daher auch auf die andere über. Die Darstellungen der Heiligengeschichte, zumal sie mit Inschriften versehen werden mussten, bildeten zugleich den Anknüpfungspunkt für Legenden und Märchen, in deren Anhäufung die Klöster des Athosberges das Stärkste geleistet haben. Vgl. mein Programm zur Geschichte der Athosklöster, Giessen 1865.

Bei der Fernhaltung plastischer Kunstwerke ist es stets geblieben. In der Kirche finden nur Malereien und Mosaiken (*λιθόστρωτον, ἐκ ψηφῖδος, διὰ μουσείων, μουσίωμα*) Aufnahme, mit Ausschluss aller Statuen (*ἀνδρίαντες, ἀγάλματα, γλυπτά, χωνεύματα, λαξευταὶ εἰκόνες*), warum? — weil sie Götterbildern ähnlich, sich allzu eng an die Eindrücke des antiken Cultus anschliessen. Man kann sich in die Vorstellung eines solchen Decorums wohl hineindenken. An der Statue haften die heidnischen Erinnerungen, die den Eingang zum christlichen Tempel verhindern, in höherem Grade als an dem gemalten Bildniss, weil vor diesem kein Opfer noch Weihrauch dargebracht worden. Auch ist die Malerei wirklich geistiger und poetischer als die Plastik, da sie alle Körper- und Raumverhältnisse, statt sie unmittelbar darzubieten, durch die Mittel der Färbung und Perspective erdichtet. Indessen reicht dieser Vorzug für den kirchlichen Gebrauch nicht weit und gilt nicht unbedingt, und der Aberglaube hängt sich an die Fläche wie an den Körper. Wenn die griechischen Theologen

behauptet hatten, dass das Bild mit seinem unsichtbaren Gegenstand der Form nach zusammenfalle, während es stofflich von ihm durchaus geschieden sei: so liess sich diese Erklärung auf plastische Gestalten ebenso gut wie auf gemalte anwenden. Endlich fehlte der Maassregel auch die Folgerichtigkeit, die ganzen Statuen wurden verbannt, aber die halberhabene Arbeit liess man sich gefallen. Auch dem anderen Grundsatz, nach welchem die Gottheit und die Trinität niemals zum Vorwurf der Kirchenmalerei werden dürfe, sind die Griechen nicht immer treu geblieben. Das Kreuz konnte nicht zu den Bildern gezählt werden, es blieb von Alters her ausserhalb des Streits und Allen theuer als das Zeichen des Segens und der Macht, vor welcher die Dämonen fliehen und die Versuchungen weichen müssen. Vgl. oben § 70.

Die Römische Kirche hat in Betreff des Bilderdienstes jeden und selbst den blödesten Aberglauben in der Praxis geduldet oder begünstigt, dagegen lautet ihre Lehrbestimmung vorsichtiger. Principiell wird schon im *Trid. Sess. XXV* keine Nothwendigkeit, sondern nur ein *legitimus in ecclesia imaginum usus* anerkannt, welcher nicht allein freistehe, sondern bei richtiger kirchlicher Aufsicht den Gläubigen zum grossen Nutzen gereichen werde. Genauer äussert sich *Cat. Rom. III, 2. 14: tum rudes et qui imaginum ipsarum institutum ignorant, docebit (parochus), imagines factas ad utriusque testamenti cognoscendam historiam atque ejus memoriam identidem renovandam, qua rerum divinarum memoria excitati ad colendum atque amandum ipsum Deum vehementius inflammemur; sanctorum quoque imagines in templis positas demonstrabit, ut et colantur et exemplo moniti ad eorum vitam ac mores nos ipsos conformemus.*

## § 118. Neuere Stellung des Bilderdienstes.

Im Orient und in der europäischen Türkei stellt der Bilder- und Kreuzesdienst den augenfälligsten Gegensatz zum Islam und zum Judenthum dar. In der russischen Kirche bedingt er den Bau und die innere Einrichtung der Kirchen und beherrscht nicht minder die häusliche Andacht zumal der niederen Volksklassen wie den öffentlichen Gottesdienst. Hier aber befinden sich die überlieferten Formen im Kampfe mit den Forderungen des neueren Kunstsinnes. Noch immer klingt die Vorstellung nach, dass die wahren authentischen Abbilder

als *εἰκόνες ἀχειροποίητοι* ihren Gegenstand unmittelbar und ohne menschliche Zuthat wiedergeben. In diesem Rufe stehen die alten wunderthätigen Christus- und Marienbilder von Kiew, Kasan, Moskau u. a., obgleich sie ohne allen individuellen Charakter und von persönlich menschlichem Gefühlsausdruck beinahe entblösst, denselben starren Byzantinischen Typus mit einander gemein haben. Diese vermeintlichen Originale werden daher durch Stiche und Holzschnitte tausendfach vervielfältigt und bilden einen wichtigen Handelsartikel, in den Kirchen der Starowerzen finden sich keine andern als sie. Unabhängig von ihnen sind aber auch viele moderne und aus freier Conception hervorgegangene Kunstwerke in die Kirchen eingedrungen. So ergeben sich drei Gattungen: Abbilder (Ikone), Gemälde und eine dritte Gruppe von solchen Bildern, welche an den überlieferten Zuschnitt anknüpfend, doch der künstlerischen Freiheit Raum gewähren wollen. Die jungrussische Partei ist dafür thätig, der antiken Richtung die verlorene Herrschaft zurückzugeben.

Vgl. Elssner, a. a. O. S. 179. Histor. Aufschlüsse über Relig. und Kirchenwesen in Russland, S. 50 ff. Haxthausen, Studien über die Zustände Russlands, III, S. 100 ff. In Russland hat der abergläubige Bilderdienst besonders seit Iwan IV. überhand genommen und die zahlreichen Pilgerfahrten der Kranken und der Büsser nach den geweihten Stätten in Gang gebracht. Die berühmtesten Wallfahrtsorte waren damals: die Katakomben in Kiew, das grosse Cyrill-Kloster am weissen See, das Troizer Sergius-Kloster, die Sophienkirche in Nowgorod, die Gräber der h. Metropoliten Peter und Alexis zu Moskau, das wunderthätige Muttergottesbild zu Wladimir an der Kläsma u. a. Auswärtige Wallfahrten führten nach Jerusalem und dem Athos. Ein russischer Geistlicher, der 1715 die Verehrung der Heiligen verwarf und den Bildersturm predigte, büsste sein Vergehen mit dem Feuertode. Im J. 1770 liess der Metropolit Ambrosius von Moskau das dort ausgestellte Marienbild entfernen, um die Gefahr der Ansteckung von der Pest zu beseitigen, da Tausende sich täglich hülfesuchend um dasselbe versammelten; aber das erbitterte den Pöbel, und Ambrosius wurde am Altare erschlagen. S. Strahl, Gesch. der russ. Kirche, S. 704.

## § 119. Schluss.

Bilderdienst und Verehrung der liturgischen Formen gehören zusammen, und in beiden spricht sich dieselbe religiös-kirchliche Tendenz aus. Auf der einen Seite wird die offenbarende Erscheinung, auf der andern die sacramentliche mittheilende Handlung und Wirksamkeit vergegenwärtigt; der Bilderdienst zeigt ruhende Gestalten, die Liturgie dramatisch darstellbare Vorgänge. In beiden Andachtsmitteln herrscht dasselbe Streben des *εἰκονίζεσθαι καὶ τυποῦσθαι τὰ θεῖα*, daher auch die mancherlei Aussprüche, dass das Göttliche nicht allein im Denken und Glauben befestigt, sondern auch den Blicken vorgehalten werden müsse, weil es sonst nicht zum wirklichen Eigenthum der menschlichen Natur geworden sei. Indem die griechische Kirche in dieser Richtung zur vollsten Sättigung gelangt, ergänzt sie allerdings ihr Dogma, aber sie schiebt es zugleich zurück und verurtheilt es zu einer bewegungslosen Ruhe; selbst das Glaubensbekenntniss kann nicht mehr selbständig, sondern immer nur im liturgischen Zusammenhange, als Formel mit andern Formeln auftreten. Der Körper des Gottesdienstes überwuchert den Geist und nöthigt ihn zum Stillstand. Daraus, von anderen Gründen abgesehen, erklärt sich die starre Unveränderlichkeit der Lehre, weil Lehrfragen für sich allein den Geist der kirchlichen Gemeinschaft nicht auf sich lenken. Noch der neueste Vorkämpfer des russischen Kirchenthums hat daher die Liturgie als das Zaubermittel der Bekehrung zum wahren rechtgläubigen Katholicismus angepriesen.

Overbeck, Die providentielle Stellung des orthodoxen Russland, S. 53: „Nun aber ist die Liturgie die Seele des Gottesdienstes, die Sonne und der Mittelpunkt, um den sich Alles dreht." — „Haben wir erst die Liturgie in's Reine gebracht: so haben wir den Schlüssel zu unserer Kirche gefunden und können sie eröffnen." Also von der Liturgie aus soll die Wiederherstellung der abendländischen orthodoxen katholischen Kirche bewerkstelligt werden?!

## § 120. Anhang. Das Gesangbuch.

Neben der Malerei dient die Musik als wichtiges Belebungsmittel des Gottesdienstes. Zwar ist die griechische Kirchenmusik von Alters her durch die Ausschliessung der musikalischen Instrumente beschränkt worden, hat sich aber in der Form des Chorgesanges reich und eigenthümlich entfaltet und geniesst in Russland eine zum Theil ausgezeichnete Pflege. Das Gesangbuch schliesst sich der Liturgie dergestalt an, dass deren Formulare nach Maassgabe der Zeit, des Inhalts und Zwecks von angepassten und musikalisch bearbeiteten Liederversen, Hymnen oder Bibelsprüchen unterbrochen werden.

Zu dieser Einschaltung geben die Bekenntnissschriften keinen Anlass, doch schien sie zur Vollständigkeit wünschenswerth. Zu der Verwerfung plastischer Bildwerke bildet die Verbannung der musikalischen Instrumente aus der Kirche ein merkwürdiges Gegenstück. Schon die Schriftsteller des zweiten Jahrhunderts waren darin einig, dass Pauken, Cymbeln und Flöten und Aehnliches wegen ihres lärmhaften oder die Sinne kitzelnden heidnischen Klanges im christlichen Cultus keine Stelle verdienen, und dass, wenn dergleichen Spielmusik im alten Bunde noch üblich gewesen, dies lediglich als ein Zugeständniss an die Unreife der Juden anzusehen sei. Heiden haben diese Werkzeuge erfunden, die sich nur für ihre wilde oder weichliche Lustbarkeit geziemen; eine christliche Gemeinde soll sich mit der Eph. 5, 19. Col. 3, 16 vorgeschriebenen Lobpreisung begnügen. Der rechte Psalter des Herrn ist die Sprache, die Cither unser Mund, den der h. Geist wie Saiten ertönen lässt. So urtheilt Clemens von Alexandrien *Paedag. II, cp. 4. p. 163. 192,* so Tertullian *De spect. cp. 11,* später Athanasius, Chrysostomus, Ephräm der Syrer, und in der griechischen Ueberlieferung ist dieses von der Römischen Praxis aufgegebene Vorurtheil als feste Satzung stehen geblieben. Musikalische Instrumente waren und sind verpönt, in der Regel fehlt auch die Orgel, obgleich sie gerade einer östlichen Gegend ihre Entstehung verdankt. Der Patriarch Nikon hat den von Instrumenten begleiteten Kirchengesang geradehin als sittengefährlich bezeichnet. Auf den Gesang dagegen ist in Klöstern und Kirchen grosse Sorgfalt verwendet worden; Kenner wie Haxthausen rühmen dessen Wohllaut und Feierlichkeit, häufig auch gute tech-

nische Ausbildung. In den orthodoxen Kirchen Russlands ist der Kirchengesang figurirt, bei den Raskolniken einfach.

Das griechische Gesangbuch (*ἀνθολόγιον*) verdient ein eigenes Studium, zu welchem ich aber nirgends Anleitung finde. Es enthält eine Menge von Strophen, Versarten, Gesangstücken verschiedener Gattung unter den Namen von Triodion, Troparion, Idiomelon, Kathisma, Heirmos, Sticheron, Antiphonie u. a. Alle diese Texte und Liederformen bilden zusammen das *ὀκτωῆχος*, einen Cyklus von acht Tönen, welche mit ihren bald ernster bald heiterer modulirten Weisen den Zeitraum von acht Wochen umfassen, während die Fest- und Heiligentage noch ihren besondern lyrisch-musikalischen Dienst haben. Das Oktoechos wird für sehr alt ausgegeben und gar dem Johann von Damascus beigelegt, es ist historisch werthvoll, aber für die russische Kirche längst nach den Regeln der herrschenden Tonarten und Schlüssel umgearbeitet worden. Eine Ausgabe erschien zu Venedig 1804. S. King, S. 38. Muralt's Lexidion, S. 63. 81. Ausserhalb Russlands hört man noch altgriechische Texte nach alter aber modern harmonisirter Melodie singen, z. B. in der griechischen Kapelle zu Wien, woselbst die Anfangsworte: *ἅγιος ὁ θεὸς, ἅγιος ἰσχυρός* — — einen ehrwürdigen Eindruck machen.

---

# XI. Letzte Dinge.

## § 121. Tod und Auferweckung.

Die Eschatologie knüpft sich an die Erwartungen der leiblichen Auferstehung und des Gerichts, wird aber hier nur in volksthümlichen Sätzen ohne viel Zusammenhang und Begründung vorgetragen.

Die christliche Gemeinschaft erwartet mit Zuversicht nach Joh. 5, 28 die einstige Auferweckung der Leiber aller Verstorbenen, der Guten wie der Bösen, und es werden dieselben Leiber sein, in denen sie hienieden gelebt haben, aber auch nicht dieselben. Denn die Erweckung wird einer Verwandlung gleichen, welche das Vergängliche mit der Unvergänglichkeit, das Sterbliche mit der Unsterblichkeit umkleidet (1 Cor. 15, 51).

Die Seelen, in diese ihre leiblichen Träger zurückversetzt, gehen in Verbindung mit ihnen einer ewigen Vergeltung sei es des Lohnes oder der Strafe entgegen. Doch kündigt sich dieses Gericht schon dadurch an, dass sie sogleich nach dem Tode sich je nach ihrem Verdienst in einem Zustande der schmerzlosen Ruhe oder des Leidens befinden werden. Dieser Zwischenzustand enthält noch nicht den Ausdruck letzter Entscheidung, bildet aber die Vorstufe zu dem Empfang des Looses, welcher sich an die Auferstehung anschliessen wird.

*C. O. I, qu. 120. Dos. C. decr. 18* mit Bezug auf *Cyr. C. cp. 18.* — Als das kirchliche Alterthum mit grosser Einstimmigkeit die Erweckung der Todten als eine leibliche zum Gegenstand des Bekenntnisses erhob, behauptete die seelische Unsterblichkeit für die Mehrzahl den Werth einer unentbehrlichen Voraussetzung. Dass aber dennoch das religiöse und sittliche Interesse weit mehr an dieser letzteren als an jener haftete, ergiebt sich aus den Beweisgründen der Apologeten, welche gerade auf die geistigen und sittlichen Argumente das grösste Gewicht legten. Der Leib ist immer nur das dienende Substrat, er soll auferstehen um der Seele willen und als Träger der persönlichen Selbstheit, ohne welche auch Lohn und Strafe keine Wahrheit haben, noch der Verband mit dem irdischen Wandel gerettet werden kann. Folglich hing dieser Glaube doch mit der Forderung des persönlich sittlichen Bewusstseins innerlich zusammen; die gewöhnliche dogmatische Vorstellung aber kam darauf hinaus, dass die leibliche Auferstehung als das Product einer schon in dem Naturleben angedeuteten wiederherstellenden Schöpferthätigkeit Gottes sich selbst rechtfertigt. Zwischen der philosophischen Verflüchtigung auf der einen Seite und dem grüblerischen Materialismus, der tausend Fragen über die Beschaffenheit der einstigen Körper aufwirft, auf der anderen, hielten sich einzelne Schriftsteller wie die beiden Gregore und mehr noch Chrysostomus in einer gewissen Mitte, bei welcher jedoch das traditionelle Dogma unangetastet blieb. — Das Bekenntniss des Mogilas lautet einfach und volksthümlich, es beginnt mit dem Satze: *προσδοκῶ ἀνάστασιν νεκρῶν*, also nicht *τῆς σαρκός*, weil hier der Text des apostolischen Symbols nicht vorlag. Nur die Auferstehung bedarf des Beweises, nicht die Unsterblichkeit, und beide zusammen bedingen den Schauplatz einer letzten Entscheidung. Der Verfasser sagt: *τὰ δὲ σώματα θέλουσιν εἶναι τὰ αὐτά*, und gleich darauf: *πλὴν τὸ σῶμα τοῦτο,*

ὅπου λέγομεν ὅτι θέλει εἶναι τὸ αὐτὸ, τότε θέλει εἶναι ἄφθαρτον κτλ. Er behauptet also Uebereinstimmung und qualitative Verschiedenheit zugleich, ohne zu fragen, wie sich beides vertrage, weil es eben nur darauf ankam, die Selbigkeit der Individuen zu retten und dem diesseitigen Personleben ein Organ zu geben. Ueber den wahren Sinn sowie den alten Missverstand der Stelle vom Goel, welcher selbst in der griechischen Kirche nicht unbestritten blieb, aber auch in die protestantische Exegese übergegangen ist, vgl. Dillmann's Bearbeitung des Buches Hiob zu 19, 25.

Ueber den dem leiblichen Tode unmittelbar folgenden Zwischenzustand erklärt sich Dositheus, und er giebt den durchschnittlichen Sinn der Ueberlieferung wieder, wenn er dieses Stadium nicht als unterschiedslosen Seelenschlaf, sondern mit dem entgegengesetzten Vorgefühl einstiger Vergeltung verbunden annimmt. Metrophanes bringt die Pflicht des Fastens mit diesen Hoffnungen in Zusammenhang (cp. XVIII, p. 182); der schwelgerische Mensch huldigt dem Tode, der enthaltsame allein bereitet durch tägliche Erneuerung seines Inneren die dereinstige Vollendung vor (2 Cor. 4, 16. 1 Cor. 15, 13. 32). Cyrill endlich, ohne die Auferstehung als solche zu urgiren, bekennt sich nur zu dem Glauben, dass die Seelen der Geschiedenen nach Maassgabe ihres Verdienstes entweder zur Gemeinschaft Christi gelangen, oder an den Ort der Verdammniss entrückt werden sollen. Er folgt also einer geistigeren Anschauung.

## § 122. Jenseitige Läuterung.

Der Christ soll daher vier Dinge stets im Bewusstsein tragen, die Gedanken des Todes, des letzten Gerichts, der Höllenstrafen und des ewigen Himmelreichs; dadurch wird er mit Scheu und Furcht nach der einen, mit Verlangen nach der anderen Richtung erfüllt und zur Pflicht der Rechenschaft über sich selbst gerüstet werden. Dagegen hat die Kirche die Annahme eines Reinigungsfeuers (πῦρ καθαρτήριον) im Römischen Sinne als unbiblisch verworfen und aus der Zahl der berechtigten Erwartungen ausgeschlossen. Zwar ist es durchaus wohlgethan, wenn durch kirchliche Gebete und das unblutige Messopfer für die diesseits begangenen Sünden der Abgeschiedenen Vergebung erfleht wird. Solche Fürbitten haben die ältesten Väter empfohlen und mit Schriftstellen wie

1 Cor. 5, 5 und Phil. 1, 23 unterstützt, und sie sollen sich hauptsächlich auf diejenigen beziehen die keine volle innere Gewissheit der Seligkeit, wohl aber eine Hoffnung verbunden mit dem quälenden Bewusstsein der Verschuldung hinüber nehmen und daher in der sie begleitenden Sorge des Trostes und der Erleichterung bedürfen. Und nicht den Halbguten allein, auch schweren Sündern erwächst auf diesem Wege die Möglichkeit der Rettung. Aber dies geschieht ohne eigenes Verdienst; die Seelen selber besitzen nach dem Tode keinen Antheil an der Ausübung der Sacramente, können also auch nicht mehr durch eigene Büssungen und durch fortgesetzte Strafleiden zu ihrer Reinigung oder zur Abwendung ihres Looses mitwirken. Die Vorstellung des Fegefeuers ist also nicht deshalb verwerflich, weil sich eine fürbittende Thätigkeit der Kirche an sie anknüpft, sondern weil sie reinigende Leistungen und Satisfactionen der Seelen selber auf das Jenseits überträgt. Der Zeitraum einer werkthätigen Besserung schliesst mit dem gegenwärtigen Leben ab. Auch sind es blosse Fabeln, dass manche unbussfertig Gestorbene nachher mit scharfen Spitzen in Gewässern und Seen gepeinigt werden. — Weniger stark wird die Differenz von Dositheus und Metrophanes ausgesprochen. Sie beschreiben aber einen Zwischenzustand derer, die zwar nicht in Verzweiflung, jedoch ohne Sicherheit auf Grund persönlicher Genugthuung geschieden sind, und für welche daher die sühnende Kraft des Messopfers eintreten kann; der Letztere fügt hinzu, dass man die Züchtigung, welcher sie noch unterliegen, lediglich psychisch, nicht materiell als sinnliche Empfindung zu denken habe. Cyrill aber, vollkommen einverstanden, zieht den einfachen Schluss: das Fegefeuer beruht auf Erdichtung, das diesseitige Leben allein ist die Zeit der Umkehr und Besserung, und Jeder benutze sie, um mit Hülfe des Evangeliums seine Seligkeit zu schaffen. Metrophanes wirft noch einen scharfen Seitenblick auf den Römischen Ablasshandel, welcher mit Geldspenden die Schmerzen des Mittelzustandes lindern oder gar nach der Grösse der Summe deren Dauer um gewisse Zeiträume verkürzen sollte.

Hauptstelle ist *C. O. I, 46,* zur Ergänzung und Vergleichung dienen *C. Dos. decr. XVIII, p. 463. 64. Metroph. cp. XX, p. 192—97. Cyr. cp. 28.* Der Artikel ist nicht ohne Schwierigkeit, weil das Streitige darin ebenso leicht zu weit ausgedehnt wie gänzlich verwischt und verkannt werden kann, weshalb es auch keineswegs ausreicht zu sagen, dass die griechische Ansicht in diesem Punkte mit der protestantischen zusammengetroffen sei. Die lateinische Lehre vom Fegefeuer ist nicht lediglich, wie Baumgarten-Crusius sagt, ein aus Priesterinteresse erkünsteltes Dogma; wenn Hase (Polemik S. 442, 3. A.) den *ignis purgatorius* eine ermässigte und zur Zeitlichkeit herabgesetzte Hölle nennt: so werden wir damit richtiger auf die Entstehung hingeleitet. Das ursprüngliche Motiv der Vorstellung ist ein sittlich-asketisches, kein hierarchisches, das beweisen die ältesten Aeusserungen Augustins und die bestimmteren des Gregor. Beide denken an die so vielen Menschen noch bis zum Tode anhaftenden Makel der Weltlust und Eitelkeit, welche durch eine nachträgliche Strafzucht hinweggenommen werden müssen, wenn der Himmel die Bürger, die ihm aus Gnaden noch zugehören, auch rein empfangen soll. Nachher wurde das Bedürfniss der Läuterung in der grossen Mehrzahl und mehr oder minder in Allen mit Ausnahme der Heiligen anerkannt. Dass die Hypothese im Abendlande den allgemeinsten Anklang fand und zum Dogma erstarkte, erklärt sich aus dem praktisch-pädagogischen Standpunkt der lateinischen Kirche; denn dieser befreundete sich leicht mit einer Aussicht, durch welche die Mittel der Besserung und selbst die Gelegenheit zu genugthuenden Leistungen über den Tod hinaus und bis zur Schwelle des Gerichts ausgedehnt erschienen. Das Fegefeuer theilt mit der Hölle die Strafe und Qual, mit dem irdischen Wandel das Zeitmaass und die büssende Arbeit, welche die Bedeutung einer zweiten jenseitigen Disciplin gewinnt. Nach der Ausbildung des sacramentlichen Systems konnte es nicht fehlen, dass die Wunderwirkungen der Messe auch auf dieses Gebiet übertragen wurden. Die Lehre hing nunmehr an einem doppelten Faden und liess sich ebenso hierarchisch wie praktisch ausbeuten. Den Meisten steht dereinst eine harte Strafzeit bevor, welche aber die Kirche mit ihren Anstalten abzukürzen bereit ist; sie will dadurch Alle desto inniger mit sich und ihren heilsamen Ordnungen verbinden. Die weiteren Folgerungen sind bekannt. Das Tridentinum, durch die protestantischen Angriffe vorsichtig gemacht, gedenkt *Sess. VI, c. 30* vgl. *decr. XXV* nur kürzlich des Purgatorium, dagegen wird es *Cat. Rom. I, 6. 3* und *6. 6* aus-

drücklich eingeschärft mit den Worten: „*praeterea est ignis purgatorius quo piorum animae ad definitum tempus cruciatae expiantur, ut eis in aeternam patriam ingressus patere possit, in quam nihil coinquinatum ingreditur.* Wie stellt sich nun die zwar priesterliche, aber doch weniger hierarchische griechische Kirche zu der Frage?

Die altgriechische Literatur bietet eine Anzahl von unbestimmten und mehr vermuthungsweise hingeworfenen Vorstellungen. Der Ausdruck *πῦρ καθάρσιον* oder *καθαρτικόν* findet sich in den Clementinischen Homilieen und bei Origenes. Frühzeitig wird an das Loos derer erinnert, die, weil ihren Tugenden noch zahlreiche Sünden anhaften, weder der Verdammniss noch der Beseligung ohne Weiteres zufallen; sie bedürfen der Reinigung (*καθαρισμός*) und haben Schweres zu erdulden, um endlich den ewigen Lohn zu empfangen. So Origenes (*Hom. XVI, cp. 5* in Jerem.), indem er diesen Schmerzensweg mit dem letzten Gericht und dem Weltende in Verbindung bringt. Aehnliches sagen Basilius und Gregor von Nyssa, auch sie rechnen auf eine dereinstige Tilgung der Sündenreste in den übrigens treu und tapfer erfundenen christlichen Streitern. Der Letztere namentlich (*Greg. Nyss. Orat. de baptismo*) unterscheidet schon mit Bestimmtheit drei Zustände oder Klassen, die der Preiswürdigen, der Verdammlichen und endlich derer, die weder geehrt noch gestraft werden, deren Stellung aber dennoch die Möglichkeit der Heilung und der Verzeihung offen lässt. Bei der Frage aber, ob und wie diesen Mittleren, zwar Gefährdeten, aber der Läuterung und Vergebung noch Zugänglichen geholfen werden könne, wird allgemein auf die Kraft des Gebetes und der Fürbitte hingewiesen. Dagegen der Name *πῦρ καθάρσιον* findet jetzt keinen Anklang mehr, er war durch Origenes und dessen Annahme von der Wiederbringung aller Dinge verdächtigt. Dies der Inhalt der altkirchlichen Ueberlieferung, in der sich Zweierlei befestigte, theils die liebevolle Sorge für die besser gesinnten und noch erlösungsfähigen Sünder, theils das Vertrauen auf die Macht der Fürbitten, welche eben diese der göttlichen Gnade noch dringender zu empfehlen vermögen, und beide Momente finden sich auch in der lateinischen Ansicht wieder. Die Lehre vom Fegefeuer war demnach bereits vorbereitet und nicht vollständig neu, aber sie erhielt unter den Händen der Lateiner eine ganz andere Gestalt. Was von Augustin und Cäsarius vermuthet, von Gregor dem Grossen zuversichtlich behauptet wird, ist ein strafendes Reinigungsfeuer, und dieses wird an einen eigenen Ort und in den Zeitraum zwischen dem Tode und dem Gericht verlegt und soll zur Abbüssung der kleineren und lässlichen Sünden dienen, wie

sie der Einzelne in grösserer oder geringerer Menge aus diesem Leben mitbringt. Ein doctrinaler Gegensatz lag immer noch nicht vor; die unter Johannes von Damascus Schriften befindliche *Oratio de iis, qui in fide decesserunt,* ist diesem Verfasser abzusprechen. Photius und Cärularius haben den *ignis purgatorius* gar nicht unter die Streitlehren aufgenommen. Aber während die lateinische Vorstellung im Zeitalter Karls des Grossen und späterhin von den Scholastikern mit dem lebhaftesten Interesse ausgebildet wurde: trat die entsprechende griechische in den Hintergrund; auch fand sich im eilften Jahrhundert ein eigenthümlicher Differenzpunkt. Theophylakt stellt in seinem Commentar in Matth. 22, 13 den Satz auf: „im gegenwärtigen Leben mögen wir handeln und wirken, im künftigen sind alle Seelenkräfte dergestalt gebunden, dass nichts Taugliches mehr geschehen kann, um unsere Sünden wieder gut zu machen.“ Dies angewendet auf jenen Mittelzustand, ergiebt sich, dass derselbe zu selbstthätiger Abbüssung nicht Raum noch Fähigkeit besitzen kann. Demgemäss liess sich jetzt die griechische Ansicht im Unterschied von der lateinischen feststellen. Die Orthodoxen, an die erwähnte Differenz anknüpfend, bestritten das lateinische Fegefeuer, weil es Leistungen, die nur dem irdischen Wandel zukommen, auf das Jenseits übertrage; die Latinisirenden machten ein neues Unionskapitel daraus, und zu Lyon wurde 1274 die Vorstellung des Abendlandes im Allgemeinen genehmigt. Auf dem Concil von Ferrara und Florenz durfte man ebenfalls von der Sache nicht schweigen, der *ignis purgatorius* war an letzter Stelle unter die Streit- oder Einigungspunkte aufgenommen. Marcus Eugenicus erklärte sich gleich anfangs ablehnend: es giebt kein zeitliches Feuer, die Seelen der Abgeschiedenen werden wie in einem Kerker aufbewahrt und unterliegen den Vorwürfen des Gewissens; Verzeihung durch Fürbitte mag ihnen angedeihen, nicht Reinigung durch selbstthätige Busse. Nach langem Schweigen kam in der 25. Sitzung die Angelegenheit auf's Neue zur Sprache, schwierige Unterhandlungen folgten, bis endlich doch eine vereinbarende Erklärung möglich wurde. In ihr werden wieder drei Klassen der Entschlafenen unterschieden, über die dritte aber (*ordo tertius mediorum, τῶν μέσων*) heisst es: *Item (definimus) si vere poenitentes in caritate Dei decesserint, antequam dignis poenitentiae fructibus de commissis satisfecerint et omissis, e o r u m a n i m a s p o e n i s p u r g a t o r i i s p o s t m o r t e m p u r g a r i, et ut a poenis hujus modi releventur, prodesse eis fidelium vivorum suffragia, missarum sacrificia, orationes, eleemosynas et alia pietatis officia etc.* Die griechischen Worte lauten: *ἐὰν οἱ ἀληθῶς μετανοήσαντες ἀποθάνωσιν ἐν τῇ τοῦ θεοῦ ἀγάπῃ, πρὶν*

τοῖς ἀξίοις τῆς μετανοίας καρποῖς ἱκανοποιῆσαι περὶ τῶν ἡμαρτημένων ὁμοῦ καὶ ἠμελημένων, τὰς τούτων ψυχὰς καθαρτικαῖς τιμωρίαις καθαίρεσθαι μετὰ θάνατον· ὥστε δὲ ἀποκουφίζεσθαι αὐτὰς τῶν τοιούτων τιμωριῶν, λυσιτελεῖν αὐταῖς τὰς τῶν ζώντων πιστῶν ἐπικουρίας κτλ. Sogleich muss einleuchten, dass auch in dieser Definition die Lateiner eigentlich Recht behalten. Zwar wird der Ausdruck *ignis purgatorius* absichtlich mit *poena purgatoria* vertauscht, auch war ja die Werthschätzung des fürbittenden Gebets und des Messopfers beiden Theilen gemeinsam; wenn aber die jenseitige Züchtigung als genugthuende Büssung gefasst wird: so widersprach dies gerade der griechischen Anschauung, und wie wenig die Bestimmung durchdringen konnte, zeigte der baldige Widerspruch der echten Griechenpartei und ihres Hauptes Marcus Eugenicus (*De purgatorio ed B. Vulcanius, Lugd. B. 1595*).

Die Einigung war somit nicht erreicht. Nach den vorangegangenen Schwankungen hatten unsere Verfasser die Pflicht, das Fremde abzulehnen, das Eigene wiederherzustellen, was in der *C. O.* mit Klarheit und Sicherheit geschieht. Vgl. I, 46: οὐδεμία γραφὴ διαλαμβάνει περὶ αὐτοῦ (*scil.* τοῦ πυρὸς τοῦ καθαρτ.), νὰ εὑρίσκεται δηλαδὴ κἂν μία πρόσκαιρος κόλασις καθαρτικὴ τῶν ψυχῶν ὑστερὰ ἀπὸ τὸν θάνατον. In der Annahme des Fegefeuers ist enthalten, dass die abgeschiedenen Seelen die im Diesseits unterlassene Genugthuung sollten nach dem Tode nachholen können; dann befänden sie sich aber in dem Falle einer fortzusetzenden satisfactorischen Bussübung, welche sich auf das Jenseits nicht verpflanzen lässt. Verwerflich ist also jede Vorstellung einer reinigenden Wirksamkeit, sofern sie von den Leidenden selber ausgehen soll, denn μεταμελείας γὰρ καὶ ἐργασίας καιρὸς οὐκ ἔστι μετὰ τὴν ἐνθένδε ἀποβίωσιν. An sich giebt es zwischen den Schicksalen der Seligkeit und der Verdammniss nichts Mittleres, wohl aber können selbst schwere Sünder durch den Beistand der Gnade und des Gebets der Rettung ohne eigenes Verdienst zugeführt werden. Gerade darum, weil die Seelen selber nichts mehr zu ihrer Läuterung beitragen, verheisst ihnen die Kirche den mittlerischen Beistand der Fürbitte und des Messopfers. — Metrophanes weicht insofern etwas ab, als er für die noch Ungebesserten, die das Heil nur als Hoffnung in sich tragen, einen Zwischenzustand leidensvoller Züchtigung annimmt, der jedoch nicht als sinnliche Feuerstrafe gedacht werden dürfe, und Dositheus versetzt eben diese Bedürftigen, weil es ihnen zwar nicht an Reue, wohl aber an genugthuenden Werken und Früchten gefehlt

hat, sogar provisorisch in die Hölle, obgleich mit der Aussicht auf ein einstiges beseligendes Ende dieser Prüfungen. Aber in der Hauptsache treffen diese Modificationen doch zusammen. Nach dem Tode werden sich Alle, die noch zwischen Furcht und Hoffnung schweben, nur empfindend und empfangend, nicht selbstleistend verhalten. Die Aussicht auf das Heil ist ihnen nicht verschlossen, und sie wird durch die Dazwischenkunft der Lebenden verstärkt, sie selbst aber sind nicht mehr die Helfer ihrer eigenen Reinigung, weil die Zeit der Busse und Besserung hinter ihnen liegt. Cyrill hat mit wenigen Worten den Verband mit der Römischen Kirche abgebrochen. Von einem neueren Griechenfreunde wird das Verhältniss dahin formulirt: „Es ist wahr, der Römische Katholik ist streng genommen nur verpflichtet, einen Reinigungszustand ohne nähere Bestimmung einer Oertlichkeit und Strafe anzunehmen, so dass der Abstand zwischen ihm und dem Orthodoxen nicht so bedeutend ist, aber der Hauptunterschied zwischen beiden Kirchen liegt darin, dass die Römische Kirche nach der Absolution noch *poenae vindicativae* bestehen lässt, die orthodoxe aber nur *poenae medicinales* statuirt“ (J. T. Overbeck, Der einzige sichere Ausweg etc., S. 14).

Bei dieser Sachlage wird man sich nicht wundern, wenn einige Römische Kritiker wie Allatius, *De utriusque eccl. in dogm. de purgat. consensione, Rom. 1655* und *le Quien, dissert. V ad Opp. Joh. Dam.* die Griechen ganz an die Römische Doctrin haben heranrücken wollen, und wenn neuerlich Loch: das Dogma der gr. K. vom Purg. Regensb. 1842 die Meinung ausführt, dass die Ersteren, sobald sie nur aufrichtig und consequent sind, ebenso wie die Lateiner denken müssen. Dennoch bleibt es dabei, dass die griechische Kirche ein Fegefeuer im engeren Sinne nicht kennt. Die Differenz besteht fort und ist nicht ohne sittlichen Gehalt. Die Anschauung der Griechen ist antiker und einfacher. Eine scharfe Scheidelinie trennt das zukünftige Leben von dem jetzigen; hier die Zeit der Aussaat, der Arbeit und Sinnesänderung, dort der Erndte, des Empfanges und der Vergeltung. Dass Versäumtes durch nachträgliches Verdienst gut zu machen sein werde, kann Niemand verbürgen, daher die nachdrückliche Ermahnung, die irdische Laufbahn unermüdlich zu benutzen, wozu sie eröffnet ist. Nur die Hoffnung auf die rettende Macht der Gnade und des Gebets wird dem menschlichen Bewusstsein in das Jenseits mitgegeben, hier aber soll sich Jeder von dem gegensätzlichen Gedanken der Verwerfung oder Beseligung erfüllen und beherrschen lassen. Dem gegenüber scheint die phantastisch eingekleidete lateinische

Lehre darin einen Vorzug zu besitzen, dass in ihr die zukünftige Existenz der Seelen mehr als Leben und Bewegung, nicht als blosser Zustand gedacht wird; allein diese tiefere Bedeutung geht durch den Anhang des Aberglaubens und des hierarchischen Missbrauchs wieder verloren. — Historische Beurtheilungen finden sich in grosser Zahl bei Salmasius, Riccaut, Smith, Calixt, Dorostamus-Elssner S. 259 sowie in dem erwähnten Buch von Loch.

## § 123. Das Gericht.

Mit dem Gericht vertheilen sich die Loose des Himmels und der Hölle, der Seligkeit und Unseligkeit. Beides sind Zustände, gegensätzlich zwar, aber doch der Steigerung und Abstufung fähig. Denn mit der Schuld wächst auch die Strafe, und sie soll als Seelenschmerz, nicht als leibliche Marter vorgestellt werden. Der höchste Lohn aber wird sich am Ziele des künftigen Weltlaufs als Vollgenuss geistlicher Freuden den Erwählten mittheilen. Das ewige Leben, abgewendet von jeder Weltlust, erschliesst die bis dahin verborgenen Freuden und die Geheimnisse der göttlichen Liebe (1 Cor. 2, 9. Rom. 14, 17). Es besteht in der Anschauung der Trinität und der himmlischen Heerschaaren; denn in der Betrachtung des höchsten Gutes sind alle anderen Güter vereinigt, der Antheil an ihm trägt die Erfüllung jeder Sehnsucht in sich (1 Cor. 13, 12. Exod. 33, 20. Ps. 17, 15. 36, 10). Zu dieser Beseligung wird aber der ganze geistleibliche Mensch erhoben werden, denn beide Theile gelangen alsdann zu gemeinsamer Verklärung, dergestalt dass auch der Leib, statt einem eigenen Verlangen zu folgen, in dem Genusse des Göttlichen zugleich seine eigene Befriedigung finden wird.

*C. O. I, 125. 26*, eine lyrisch gehobene Stelle, in welcher das anfänglich gesetzte Gottesbewusstsein wieder vollständig die Oberhand gewinnt: *διατὶ εἰς τὴν τοῦ ἄκρου ἀγαθοῦ θεωρίαν ὅλα τὰ ἄλλα ἀγαθὰ περικλείονται, καὶ πάσης εὐφροσύνης εἶναι πλήρωμα ἡ ἐκείνου ἀπόλαυσις.* Und dieses *ἄκρον ἀγαθόν* ist nichts Anderes als Gott selbst als höchster Gegenstand der Erkenntniss, des Willens und der Liebe, als Quell und Ziel aller geistigen Freuden (*εὐφροσύναι πνευματικαί*). In dem auferstandenen Menschen soll

jede Spaltung und jeder Abstand der leiblichen Lust von dem Wohlgefallen des Geistes aufhören; der Leib wird daher zu einer blossen Daseinsform der Seele herabgesetzt oder erhoben sein, so dass er für sich nichts mehr begehrt. — Von einer Wiederbringung der Dinge ist natürlich nicht die Rede, aber den Erwählten werden auch an letzter Stelle keine Verdammten gegenübergestellt, und damit ist der Eindruck eines finalen Dualismus gemieden.

## § 124. Schluss.

Verglichen mit der grüblerischen Phantasie der abendländischen Scholastik zeigt dieses Dogma noch eine einfache Anlage. Nur in der Annahme eines Einflusses des Messopfers auf das Schicksal der Abgeschiedenen verräth sich der Geist des Mittelalters, übrigens geht das Lehrstück auf den Standpunkt der alten Kirche zurück. Das Nachleben der Seelen, die Auferweckung und letzte Vergeltung sind mit wenigen Strichen gezeichnet. Die allgemeineren religiösen und sittlichen Motive wirken durchgreifender als die besonderen kirchlichen. Von dem Gedanken des höchsten Zieles und der schwersten Verfehlung wird das Bewusstsein unmittelbar angesprochen. Das gegenwärtige Leben fordert Anstrengung, Glaube, Hoffnung und Furcht nimmt der Mensch hinüber und die fürbittende Gemeinschaft dringt ihm mit ihren Wünschen nach. Die kirchlichen Gestalten weisen auf überirdische Vorbilder zurück, und die himmlische Hierarchie spiegelt sich ab in der irdischen; dennoch hat sich die Kirche als Institut nicht dergestalt ausgeprägt, um den Maassstab ihrer Disciplin auf das Dasein und die letzten Entscheidungen nach dem Tode anzuwenden.

jene Spaltung und jeden Abstand der seligen Lust von dem Wohlgefallen des Gottes aufzuheben; der Leib wird daher zu einer bloßen Erscheinung der Seele herabgesetzt oder erhoben, sodass er sich nicht mehr behauptet. — Von einer Wiederbewegung der Dinge ist [illegible] die Rede, aber den Verdammten werden auch an letzter Stelle keine Verheissungen gegenübergestellt, und damit ist der Eindruck eines finalen Dualismus gemieden.

## § 124. Schluss.

Verglichen mit der grübelnden Phantasie der abendländischen Scholastik zeigt dieses Dogma noch eine einfache Anlage. Nur in der Annahme eines Einflusses des Messias auf das Schicksal der Unzweifelhaften verräth sich der Geist des Mittelalters, übrigens geht uns behutsam auf den Standpunkt der alten Kirche zurück. Das Nachleben der Seelen, die Auferweckung und letzte Vergeltung sind mit wenigen Strichen gezeichnet. Die allgemeineren religiösen und sittlichen Motive wirken durchgreifender als die besonderen Merkmale. Von dem Gedanken des höchsten Zieles und der schwersten Vergeltung wird das Bewusstsein unmittelbar angesprochen. Die gesammte Lehre fordert Anstrengung, Glaube, Hoffnung und Furcht nimmt der Mensch hinüber und die unbekannte Gottesmacht bringt ihn mit ihren Wünschen nach. Die kirchlichen Gesetze wagen auf überirdische Vorbilder zurück, und die himmlische Hierarchie spiegelt sich ab in der irdischen; dennoch hat sich die Kirche als Institut nicht dergestalt ausgeprägt, um den Maßstab ihrer Disciplin auf das Dasein und die letzten Entscheidungen nach dem Tode anzuwenden.

Zweiter Theil.

# D i e W e r k e.

Zweiter Theil.

# Die Werke.

## § 125. Vorwort.

Im Bisherigen ist das kirchliche System als Glaubens- und Lehrgehalt zur Darstellung gelangt. Es umfasst aber auch über die zweite Heilsbedingung, also über die wahre Werkthätigkeit und Gesetzeserfüllung eine Reihe von Vorschriften, welche im Hauptbekenntniss den Namen der Hoffnung und der Liebe untergeordnet werden. Zwar um sich zum System abzurunden, sind diese moralischen Anweisungen zu fragmentarisch; aber sie gewähren doch einen Einblick in den Geist der praktischen Frömmigkeit und in das Unterscheidende der Sittenbildung; auch treten die biblischen Quellen und Normen hervor, an welche sich die dortige Ueberlieferung in sittlicher und asketischer Beziehung vorzugsweise angeschlossen hat.

Dem Folgenden liegt hauptsächlich der zweite und dritte Theil der *C. O.* zum Grunde, welche die eingehende Benutzung des Moralstoffes vor den übrigen Urkunden voraus hat. Der Abschnitt von der Hoffnung ist hierher gezogen worden, weil er mit dem dogmatischen Interesse weniger als mit dem ethischen gemein hat. Auch schien es zweckmässig, noch einige andere Artikel: von den Geistesgaben, den Kirchengeboten und vom Mönchthum diesem zweiten Theile zur Ergänzung einzuverleiben. Eine strenge Scheidung des Ethischen vom Dogmatischen wolle man nur soweit erwarten, als sie sich mit der Beschaffenheit unserer Lehrschriften verträgt.

---

# I. Der heilige Geist.

## § 126. Umfang der Geisteswirkungen.

Das mit der Rechtfertigung und Heiligung gegründete christliche Leben entfaltet sich unter Einwirkung des

h. Geistes. Die selbständige und möglichst vielseitige Behandlung des Artikels vom Geist ist der griechischen Ueberlieferung eigenthümlich, weshalb dieser Name in allen Hauptstücken verwerthet wird. Der Geist, vom Vater allein ausgegangen, wird durch Christus gesendet. Er ist der Urheber des Worts und der biblischen Verkündigung beider Testamente, der Leiter aller kirchlichen Glaubensbeschlüsse und Synoden; Schrift und Tradition haben in ihm ihre gemeinsame Quelle und Bürgschaft. Auch das Göttliche in Christus darf nach Jes. 11, 2. Luc. 2, 40 als eine diesem einwohnende höchste Geistfülle bezeichnet werden. Dem Geiste ist der gesammte Cyklus sacramentlicher Kräfte anvertraut. Endlich aber steht auch das christliche Leben unter seiner Führung und die schönsten Tugendblüthen sind seine Gaben (*χαρίσματα τοῦ ἁγίου πνεύματος*), so dass wir durch ihn aus dem intellectuellen und religiösen Gebiet in das sittliche hinübergeführt werden.

*C. O. I, 70—73.* Wenn demgemäss der h. Geist als die allumfassende Gesammtmacht der Offenbarung hingestellt wird, welche von der h. Schrift zu Christus führt und von ihm zur Kirche und zu den Sacramenten, um sich zuletzt in der Erweckung der höchsten intellectuellen und sittlichen Kräfte zu entfalten: so wird damit eine altkirchliche Anschauung wieder aufgenommen und in den gewöhnlichen Lehrverband eingeschoben. In den katholischen und protestantischen Bekenntnissen findet sich ein solcher Abschnitt nicht oder nicht so vollständig, hier aber erklärt er sich daraus, dass das Interesse an dem Geistesprincip, statt in den einzelnen Artikeln aufzugehen, durch das ganze Bild des Gottesreichs in möglichster Breite vergegenwärtigt werden soll. In der abendländischen Theologie ist dafür der Begriff der Gnade häufiger und principieller benutzt worden, in der unsrigen der des Geistes, welchen schon Basilius in der Schrift *De spiritu sancto* mit besonderer Aufmerksamkeit zu erforschen sucht. Johann v. Damascus sagt I, p. 151: *τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον μέσον τοῦ ἀγεννήτου καὶ τοῦ γεννητοῦ*, in ihm die schöpferische Kraft, aus der alles Christliche entspringt: *πάντᾳ τῇ οὐσίᾳ πληροῦν, πάντα συνέχον, πληρωτικὸν κόσμῳ κατὰ τὴν οὐσίαν, ἀχώρητον κόσμῳ κατὰ τὴν δύναμιν.* Die *C. O. qu. 73* nennt Christus den Träger des Geistes in seiner Fülle. Die ältere Ausgabe liest hier: *ἦτον εἰς τὸν Χριστὸν πλουσιώτερα*

*καὶ τελειότερα κατ᾽ ἄνθρωπον aut potius ἢ εἰς κάθα ἄνθρωπον*, wofür Kimmel mit Recht setzt, *ἢ κατ᾽ ἄνθρωπον i. e. quam humana ratione*, wonach der deutsche Text zu berichtigen, welcher lautet: „der Geist, der da in Christo in der Fülle und vollkömmlich war, nämlich der Menschheit nach“.

## § 127. Die Geistesgaben.

Als solche Charismen sind nach Apoc. 4, 5 (*ἑπτὰ λαμπάδες πυρός*) sieben anzusehen: 1. Weisheit von Oben her (Jac. 3, 17), welche keusch, billig, dienstbar, mitleidsvoll, fruchtbringend und aufrichtig, sich sehr unterscheidet von der fleischlichen, weltlichen und hochmüthigen, die der Apostel tadelt (1 Cor. 1, 19. 2 Cor. 1, 12 vgl. Jes. 29, 14. 33, 18). — 2. Einsicht als Verständniss des Geheimnissvollen in der Schrift und im göttlichen Willen nach Exod. 36, 1. Dan. 1, 17. Luc. 2. 4, 45. 2 Tim. 2, 7, entgegengesetzt dem Unverstand, dem Unglauben und der Geistesträgheit, Luc. 24, 25. Gal. 3, 3. — 3. Rath als Fähigkeit, der Herrlichkeit Gottes und dem Heilsbedürfniss der Seelen sich hinzugeben (Act. 20, 27). — 4. Stärke, die uns in den Stand setzt, bei dem Ergriffenen auszuharren und die Eph. 6, 14 beschriebene evangelische Waffenrüstung unerschrocken zu führen. — 5. Erkenntniss zumal des göttlichen Willens und des Gesetzes nach Jer. 3, 15, entgegengesetzt der Ps. 79 verworfenen Blindheit. — 6. Frömmigkeit, nicht die prunkende Pharisäische, sondern die innerliche apostolische, die nach 1 Tim. 4, 8 die Verheissung dieses und des künftigen Lebens für sich hat. — 7. Endlich Gottesfurcht, nämlich die kindliche und mit der Liebe verbundene, welche eben darum zum freien Gehorsam bereit ist, 1 Joh. 4, 18. Joh. 14, 23.

*C. O. I, 74—81.* Die Namen der Geistesgaben sind *σοφία, σύνεσις, βουλή, ἰσχύς, γνῶσις, εὐσέβεια, φόβος τοῦ θεοῦ*. Da bei Paulus 1 Cor. 12, 4. Col. 1, 9 nur *σοφία, σύνεσις* und *γνῶσις* als charismatische Eigenschaften erwähnt werden: so ist die Quelle nicht Paulus, sondern Jes. 11, 2, woselbst die LXX dieselben Namen in gleicher Ordnung vorführt. Theodoret nennt *Interpr. ad. h. l. μερικὰ χαρίσματα*, welche den einzelnen Propheten auch nur

einzeln verliehen worden, Christus aber vereinigte in sich „alle Gaben des Geistes“. Schon der alten Exegese diente jene Stelle, um die Charismen, soweit sie rein geistiger Natur sind, als bestimmten Cyklus anzusehen, und mit Apoc. 4, 5 liess sich dann die Siebenzahl bestätigen. Der Hymnus *Veni creator spiritus* enthält Vs. 9, 10 die Worte: *Tu septiformis munere, dextrae Dei tu digitus*, wozu von dem Commentator H. Torrentin bemerkt wird: *Septem dona sp. scti (Jes. 11) sunt timor, pietas, scientia, fortitudo, consilium, intellectus, sapientia*, dieselben Worte nur in umgekehrter Ordnung. Vgl. Daniel, *Thes. hymnol. I, p. 214. 15.* Die gleiche Enumeration *Acta W. p. 353* mit dem Zusatz: *ἕκαστον τούτων τῶν χαρισμάτων πρὸς τὴν ὑποκειμένην δίδοται χρείαν.* — Als Früchte des Geistes oder Abzeichen der Gnade werden qu. 81 noch die Gal. 5, 22 genannten Tugenden hinzugefügt.

---

## II. Die christliche Frömmigkeit als Hoffnung.

### § 128. Bedeutung und Werth der Hoffnung.

Durch die Kräfte des h. Geistes, die zugleich Kennzeichen der göttlichen Güte sind, wird die Reihe der christlichen Tugendblüthen erzeugt und im Leben zur Entfaltung gebracht. Aber die christliche Frömmigkeit soll nicht lediglich als Ausdruck des Glaubens zur Erscheinung kommen; indem sie sich weiterhin thätig entwickelt, nimmt sie zunächst die Gestalt der Hoffnung und dann der Liebe an.

Hoffnung ist wahrhaftes, aus göttlicher Anregung und Erleuchtung im Herzen erwecktes Gottvertrauen, welches uns weder an der Gnade und Sündenvergebung, noch an der Erfüllung unserer Wünsche, seien sie auf das zeitliche oder ewige Gute gerichtet, jemals verzweifeln lässt (Hebr. 10, 35. Rom. 8, 24). Von der Hoffnung ist jedes auf die höchsten Zwecke gerichtete Verlangen begleitet. Der Sicherheitsgrund derselben ist Christus als der Zeuge der Wahrheit und der Bürge der verzeihenden Liebe Gottes (1 Tim. 1, 1. Joh. 1, 17. 14, 13). Ausserdem soll der Einzelne aber auch auf die eigene Beobachtung der Gebote, die uns dem göttlichen Wohlgefallen empfiehlt (Joh. 14, 21), und die Kraft

der Mysterien, welche Christus in uns wohnhaft machen (Joh. 6, 56), zuversichtlich bauen. Die christliche Hoffnung setzt uns in den Stand, weder an Gott noch an uns selbst zu verzagen; ihr Werth lässt sich am Besten an dem Gebet des Herrn und an den Seligpreisungen veranschaulichen.

*C. O. II, qu. 1—3.* *ἡ ἐλπίδα εἶναι ἕνα θάῤῥος ἀληθινὸν πρὸς τὸν θεὸν διδόμενον εἰς τὴν καρδίαν τοῦ ἀνθρώπου ἀπὸ θεοῦ ἔμπνευσιν καὶ φωτισμὸν, διὰ νὰ μὴ ἐπελπίσθῃ ποτὲ ἀπὸ τὴν χάριν τοῦ θεοῦ, τόσον εἰς τὴν τῶν ἁμαρτιῶν συγχώρησιν ὅσον καὶ εἰς κάθα ζήτημα, ὅταν ζητεῖται κἂν ἕνα ἀγαθὸν, ἢ ἀπὸ τὰ ἀγαθὰ τὰ πρόσκαιρα ἢ ἀπὸ τὰ αἰώνια.* Schon oben ist darauf aufmerksam gemacht worden, dass der rechtfertigende Glaube, wie er in der *C. O.* gedeutet wird, ein Moment der Hoffnung zu Hülfe nimmt. Zwar eine genauere Vergleichung oder Verknüpfung beider Begriffe wird nirgends versucht; immer aber dient die Betonung der christlichen Hoffnung dazu, theils einen wichtigen biblischen Namen zu verwerthen, theils den ganzen Standpunkt der Frömmigkeit religiös und sittlich zu beleben, enthält also eine werthvolle ergänzende Zuthat. Nach einer durchaus doctrinalen Erklärung des Glaubens kann sich der Begriff der Hoffnung nur dadurch unterscheiden, dass er auf die Seite des Willens tritt, sie selbst also dem protestantisch vorgestellten Glauben ähnlich wird. Wenn ferner in der ganzen Lehrschrift Glaube und Werke neben einander gehen: so soll hier die hoffende Zuversicht mit beiden in innere Verbindung gesetzt werden; denn auch auf die Befolgung der Gebote, weil sie vor Gott zur Empfehlung gereicht, hat der Hoffende grossen Werth (*μεγαλὴν πεποίθησιν*) zu legen. In solcher Gemüthsstimmung läuft die religiöse Hingebung mit einem, wenn auch noch gesetzlich und werkheilig beschränkten moralischen Selbstvertrauen zusammen. Folglich bildet die Hoffnung das Mittel- und Bindeglied zwischen dem Glaubens- und Werkprincip, und eben weil sie sich der praktischen Richtung und Anwendung zuneigt, rechtfertigt sich die ihr in diesem Abschnitt von uns angewiesene Stellung.

## § 129. Das Gebet und dessen Wesen.

Gebet ist die aus Glauben und mit Hoffnung an Gott gerichtete Bitte zum Zweck der Erlangung des Erbetenen nach seinem Willen, aber es ist auch der Aufschwung un-

seres Geistes und Willens zu ihm in der Absicht der Lobpreisung oder des Dankes für seine Wohlthaten, es ist Rede zu Gott, Erhebung des Gemüths, Trachten nach dem Himmlischen, willkommener Gottesdienst, Zeichen der Busse und Stärkungsmittel unserer Hoffnungen. Genauer zerfällt das Gebet in drei Gattungen; die erste dient der Danksagung für empfangene Segnungen, besonders für das Heil der Erlösung (1 Cor. 1, 4. Col. 1, 12); die zweite drückt Wunsch und Verlangen aus, zumal nach Befreiung von Schuld und Sünde, nach eigener und fremder Wohlfahrt (Col, 1, 9); die dritte erschöpft sich ganz in der Einen Intention der Verherrlichung der Majestät Gottes und seiner Werke. Das rechte Gebet hat eine nüchterne und besonnene, weltlichen Begierden abgewandte, von Missgunst und Bitterkeit freie und aufrichtige Gemüthsstimmung zur Voraussetzung (Matth. 5, 23. 6, 15. 7, 6).

*C. O. II, 4. 5. 6.* ἡ προσευχὴ εἶναι μία αἴτησις πρὸς τὸν Θεὸν ἐκ θερμῆς πίστεως μετὰ ἐλπίδος τοῦ νὰ ἀπολαύσωμεν τὸ αἰτούμενον κατὰ τὸ θέλημα αὐτοῦ. ἡ προσευχή ἐστιν ἀνάβασις τοῦ νοὸς καὶ τῆς θελήσεως ἡμῶν πρὸς τὸν θεὸν, δι᾽ ἧς τὸν θεὸν ὑμνοῦμεν ἢ τὸν παρακλοῦμεν ἢ τοῦ εὐχαριστοῦμεν διὰ τὰς εἰς ἡμᾶς εὐεργεσίας αὐτοῦ. Aehnlich *C. Dos. quaest. 4. p. 474:* τὴν προσευχὴν τοίνυν ἡμεῖς ὁμιλίαν μετὰ θεοῦ καὶ πρεπόντων ἀγαθῶν αἴτησιν — ἀνάβασίν τε νοῦ πρὸς θεὸν καὶ εὐσεβῆ πρὸς θεὸν ἀπευθυνομένην διάθεσιν, ζήτησιν τῶν ἀνωτέρω, ψυχῆς ἁγίας βοήθημα, λατρείαν τῷ θεῷ κεχαρισμένην, σημεῖον μετανοίας καὶ βεβαίας ἐλπίδος οἴδαμεν. Womit zu vergleichen *Symeon Thess. Opp. ed. Migne p. 536:* ἔστι δὲ προσευχὴ τὸ μετὰ θεοῦ γενέσθαι καὶ ἀεὶ συνεῖναι θεῷ, καὶ κεκολλημένην — ἔχειν αὐτῷ ἀδιάσπαστον τὴν ψυχὴν καὶ τὸν νοῦν ἀναπόσπαστον. Also zwei Definitionen, die zweite aber, nach welcher in dem Aufschwung des Gemüths, also in der treibenden erhebenden beseligenden Stärke des Gottesgedankens das Wesen alles Gebets gesucht werden muss, haben wir um so mehr zu schätzen, als die Confession des Mogilas anderweitig das Beten fast nur als asketische Obliegenheit oder um seines nächstliegenden praktischen Erfolges willen empfiehlt. Nach den obigen Aussprüchen erscheint das Gebet als gesteigerter Ausdruck der Religion und Frömmigkeit selber, und höher kann es überhaupt nicht gestellt werden. Auch ist diese universell religiöse Erklärung eine original griechische. Schon Origenes geht in seiner

bekannten Schrift *De oratione* von der nothwendigen Geisteserhebung als der Seele des Gebets aus. Johannes von Damascus aber *De f. orth. III, cp. 24* definirt ebenso: *προσευχή ἐστιν ἀνάβασις νοῦ πρὸς θεόν*, und fügt dann in dogmatisirender Weise hinzu, dass es für Christus keines Aufschwungs bedurft habe, sein Beten könne also nur den Zweck gehabt haben, auch darin den Brüdern zum Führer und Vorbild zu werden.

## § 130. Das Gebet des Herrn.

Die hier gegebene Auslegung des Unser-Vater beweist im Allgemeinen einen rein christlichen Standpunkt. Daher wird in der Anrufung Gottes des Vaters das durch Christus gegründete Kindschaftsverhältniss, das hingebende Vertrauen zur göttlichen Vatergüte, die brüderliche Gleichstellung der Betenden, endlich die von ihnen zu preisende Erhabenheit Gottes über alles Irdische ausgedrückt gefunden. Unter der Heiligung des Namens Gottes wird die fortschreitende Läuterung des christlichen Lebens selber nach allen Richtungen, die Ueberwindung des Scheinwesens und der Heuchelei verstanden, weil in diesem Allem die Heiligkeit des höchsten Namens erst ihre volle Wahrheit gewinnt. Das Kommen des Himmelreichs schliesst die immer mehr zu erflehende Herrschaft des höchsten Gutes in sich und weist auf einstige Vollendung und Besiegung des Erzfeindes, damit Gott Alles in Allen werde (1 Cor. 15, 28). Das Geschehen des göttlichen Willens bedeutet das alleinige Recht des Einen höchsten Regiments, welchem sich menschliche Willkür mit freier Hingebung und bis zur endlichen reinen Harmonie fügen soll. Die Bitte um Vergebung der Sünden kann nur Gehör finden, indem sie sich mit dem Gelübde eigener Versöhnlichkeit verbindet. In dem Gebet um Bewahrung vor Versuchungen wird zugleich um das Wachsthum der sittlichen Kräfte gefleht, deren wir zum Siege über alles Versuchliche und zum Schutze der Christenheit und der Kirche unter den auf sie eindringenden Gefahren bedürfen. Die letzte Bitte, obwohl sie auch an andere irdische Uebel zu denken erlaubt, macht doch die Befreiung von dem Bösen, welches den Zorn Gottes herausfordert, zur Hauptsache.

*C. O. II, 7—28.* Die Eintheilung des U.-V. in das Proömium, die Bitten und den Epilog kennt schon die alte Kirche. S. Rheinwalds Archäologie S. 297. In der Erklärung der Einleitung wird qu. 10 sehr schön hervorgehoben, dass sich in der Anrufung des himmlischen Vaters die bloss creatürliche Unterordnung mit dem sittlichen und religiösen Verständniss der Kindschaft verbinden müsse. Die Worte: *νὰ ἀναβιβάζωμεν τὸν νοῦν μας καὶ ὅλον μας τὸν λογισμὸν ἀπὸ τὰ γήϊνα καὶ φθαρτὰ εἰς τὸν οὐρανὸν καὶ εἰς τὰ ἄφθαρτα τὸν καιρὸν, ὁποῦ προσευχόμεθα,* weisen zurück auf die Grundansicht vom Gebet.

## § 131. Fortsetzung.

Aber in diese einfachen mit religiöser Wärme dargelegten Grundzüge der Auslegung mischen sich doch einige Zuthaten theils kirchlich beschränkender theils asketischer Art, welche auf einen particularen Standpunkt hindeuten. An den Betenden ergeht die ausdrückliche Forderung, dass er rechtgläubig sein müsse, weil Niemand Gott zum Vater haben könne, ohne der Kirche als seiner Mutter anzugehören. Das Gebet beweist also den Glauben durch sich selber noch nicht, sondern dieser muss, und zwar als ein kirchlich correcter, gleich einer zweiten Bedingung hinzutreten. Die vierte Bitte wird allegorisch ausgeweitet. Das tägliche Brodt bedeutet zuerst die Seelenspeise des Gotteswortes (Matth. 4, 4), sodann die sacramentliche Nahrung der Eucharistie, und erst nach der Beherzigung dieser tiefsten geistlichen Lebensbedingungen kommt das gewöhnliche irdische Bedürfniss, nämlich mit Abzug alles Unnöthigen und Schwelgerischen, in Betracht. Die Absicht des Erklärers geht also dahin, auch die speciell kirchlichen Obliegenheiten in den Umfang der Bitten zu verflechten. Auch zeigt sich die Neigung, die pflichtmässige Bekämpfung der Sünde so zu fassen, dass sie zugleich eine Abwendung vom Weltlichen überhaupt erfordert.

Den Epilog behandelt der Ausleger als echt, legt ihm aber einen liturgischen Charakter bei. Denn da in diesen Schlussworten die Erfüllung der vorangegangenen Bitten durch die

Macht und Herrlichkeit Gottes verbürgt wird: so kommt es vorzugsweise den Klerikern zu, sie zu sprechen.

Nach qu. 10, p. 212 muss der Bekenner des himmlischen Vaters nothwendig auch ein Kind der orthodoxen Kirche sein, *διατὶ ὅποιος δὲν γνωρίζει τὴν ἐκκλησίαν ὡς μητέρα του, δὲν ἠμπορεῖ νὰ γνωρίσῃ τὸν θεὸν ὡς πατέρα του.* Dies die exclusive katholische Folgerung der altkirchlichen Sitte, nach welcher das Unser-Vater schon wegen des Proömium und weil die Katechumenen Gott gar nicht als Vater anzurufen vermögen, als Gebet der Gläubigen behandelt wurde.

Die Deutungen des *ἄρτος ἐπιούσιος* gehen bekanntlich von Tertullian und Origenes durch alle Jahrhunderte herab. Die gewöhnliche griechische Auffassung ist aus den Erklärungen des Theophylakt: *ἄρτος ἐπὶ τῇ οὐσίᾳ καὶ συστάσει ἡμῶν αὐταρκής*, und des Suidas: *ὁ ἐπὶ τῇ οὐσίᾳ ἡμῶν ἁρμόζων* ersichtlich. Aber worin besteht die wahre *σύστασις* und *οὐσία*? Die Bedeutung des letzten Wortes war dehnbar, und es lag nahe, mit der gewöhnlichen Lebensbedingung noch eine höhere geistige zu verbinden. Die *C. O.* hielt sich an zahlreiche Vorgänger. Der Wesensmensch ist der geistige und gottverwandte, für ihn kann nicht die leibliche Speise, sondern nur eine übersinnliche oder übernatürliche Nahrung wesenhaft sein. Daher bezieht sich, wie qu. 19 gesagt wird, die vierte Bitte auf die *τροφὴ ὑπερφυὴς τῆς ψυχῆς*, worunter zuerst das Gotteswort, welches den geistigen Tod verhütet, sodann die sacramentliche Speisung verstanden werden muss. Wer Beides besitzt, ist des inwendig in uns lebendigen Gottesreiches theilhaftig (Luc. 17, 21) und darf hoffen, dass ihm auch die übrige Leibesnothdurft zufallen werde. Es ist nicht uninteressant, hier den Römischen Katechismus in Vergleich zu ziehen. Auch dieser behauptet eine doppelte Art und Herkunft des täglichen Brodtes; während aber der griechische Katechet echt idealistisch mit der unsichtbaren Nahrung beginnt und die irdische erst an dritter Stelle hinzunimmt: denkt der Römische zunächst an den leiblichen Lebensbedarf, dann erst bringt er auch den *spiritualis panis, qui amplitudine hujus petitionis etiam includitur*, zur Sprache, welcher nun gleichfalls auf die Seelenspeise des Wortes und der Sacramente bezogen wird (*Cat. Rom. IV, 13. 2—12*).

Die Vergleichung mit dem Römischen Katechismus giebt überhaupt zu Beobachtungen Anlass. Wie überall mit grosser Geschicklichkeit gearbeitet, liefert er auch hier eine gründliche, sorgfältige und durchweg praktische Anleitung, das Gebet des Herrn vom

Römischen Standpunkte aus zu betrachten und auszulegen; aber der einfache religiöse Grundton, welcher die griechische Urkunde ungeachtet der erwähnten kirchlichen Beschränktheiten dennoch auszeichnet, geht ihm ab.

## § 132. Die Seligpreisungen.

Ein zweites Darstellungsmittel der christlichen Hoffnung bilden die neun Seligpreisungen (μακαρισμοί) nach Matthäus, welche als ein selbständiges und grundlegendes Stück der Rede Christi zu erwägen und auszubeuten, zu den sicheren Bestandtheilen der griechischen Ueberlieferung gehört. Das Lob der Armen am Geiste soll die Wahrheit ausdrücken, dass im Anschluss an die ursprüngliche Gütergemeinschaft der Einzelne im Gottesreich nur Verwalter, nicht Herr und Besitzer der Weltgüter sein darf; ein mässiger Wohlstand wird damit nicht ausgeschlossen, noch leichtsinnige Verschwendung und Bettelhaftigkeit entschuldigt. Getröstet werden die Leidtragenden, aber der Trost gilt nur, wenn das Leiden aus der Erkenntniss eigener und fremder Sünde, aus unverschuldetem Ungemach und Verfolgung hervorgegangen ist. Selig gepriesen die Sanftmüthigen als die wahren Erben des Erdreiches, womit ein maassvolles, nachgiebiges, uneigennütziges, leidenschaftsloses Verhalten nach Christi Vorbild empfohlen werden, ernste Züchtigung des Schlechten aber keineswegs untersagt sein soll. Den nach der Gerechtigkeit Hungernden wird Sättigung verheissen; damit sind die vor Gericht Beeinträchtigten gemeint (?!), daher Warnung vor harten und weltlich gesinnten Richtern. Die Herzensreinen sind als Besonnene und sich selbst Beherrschende zu denken, weil jede Verunreinigung der Gedanken das göttliche Ebenbild verletzt und zum Anschauen Gottes untauglich macht. Die Friedfertigen werden als Kinder Gottes gepriesen, denn sie sind es, welche durch freie Gebetsopfer Versöhnung schaffen, durch Liebe dem Streit, der Feindschaft, dem Kriege und Blutvergiessen entgegenwirken. Die um der Gerech-

tigkeit willen Verfolgten sind nach dem Vorgange des Täufers Johannes die Bekenner der Wahrheit und reinen Lehre, denn ihnen muss bei aller Anfechtung das Gottesreich zufallen. Auch der letzte Makarismos gilt den Märtyrern und Bekennern und Allen, die ihr Schicksal im Kampfe für die orthodoxe Kirche später getheilt haben. Alle die hier gepriesenen Tugenden hängen dergestalt zusammen, dass der Verlust oder Gewinn der einen auch den der übrigen nach sich zieht. Der verheissene Lohn aber ist nicht der jenseitige allein, sondern lässt auch auf ein irdisches Wohlbefinden hoffen.

*C. O. II, 29—63.* Die Seligpreisungen nach Matth. 5, 3 ff. sprechen den liebreichen und erwecklichen Trost des Evangeliums aus, mit welchem die Bergrede sich eröffnet, ihr Wohllaut klingt durch alle Jahrhunderte der Christenheit. Welche Anziehungskraft sie in's Besondere auf die Frömmigkeit der griechischen Kirche übten, beweisen zahlreiche Stücke der mönchischen, mystischen, homiletischen und liturgischen Literatur. Man zählte sieben, acht, gewöhnlich aber neun Makarismen, indem man in dem dreimal Drei eine Anspielung auf die Trinität zu entdecken wähnte. Schon Pachomius vor der Gründung seines Klosters sinnt darüber nach, wie er sich mit den übrigen Seligpreisungen auch die der Herzensreinheit aneignen solle *(Vita Pachom. n. 12).* Es ergab sich leicht, dass und warum einige dieser Sprüche einfach und unbedingt lauten, andere das christliche Heil an einen Gegensatz zu dem gewöhnlichen Weltleben und Weltglück anknüpfen. Der Mönchsgeist wollte diese Prädicate für sich in Beschlag nehmen, durch ihn erhielten alle Erklärungen einen asketischen Anstrich. Doch behauptet Chrysostomus, ohne jene Anwendung zu verwerfen, dass die Makarismen an alle Mitglieder des Himmelreichs gerichtet seien, und an seine vielgerühmte Auslegung schlossen sich später die des Theophylakt und Theophanes (*Chrys. hom. XV in Matth. — Adv. vitae mon. vituperatt. III, cp. 12. Theoph. Ceram. hom. LI in beatitudines).* Die lateinischen und griechischen Mystiker des Mittelalters behandeln die Seligpreisungen als Bestandtheil der Seelenpflege, so Bonaventura in der *Diaeta salutis tit. 7,* Hugo vom h. Victor, *De quinque septenis.* Cabasilas verfolgt nach derselben Anleitung den Gang frommer Betrachtungen, welche die Nachfolge Christi geistig in uns verwirklichen sollen (vom Leben in Christo, S. 188). Ausserdem erhielten sechs Psalmen (1. 31. 40. 111. 118. 127) ihrem Anfangsworte nach den Namen Makarismen, und Theophylakt bemerkt

zu Matth. 5, 26, dass Christus ähnlich wie schon David mit der Seligpreisung begonnen habe. Auch Symeon von Thessalonich widmet diesen Aussprüchen eine kurze Auslegung, indem er *Opp. p. 596* Christus selber als den Seligen, Reinen, Armen, Friedfertigen, mithin als den persönlichen Darsteller der genannten Tugenden an die Spitze stellt. Die liturgische Stellung der Makarismen ist aus *Goari Euchol. p. 553—63* ersichtlich. Vgl. noch Heidegger, *Dissertt. ad. theol. dogm. p. I. Suiceri Thes. s. v. μακαρισμός.*

In der *C. O.* werden die Seligpreisungen nachdrucksvoll behandelt und als ebenbürtiges Seitenstück den sieben Bitten zugeordnet. Streitig war schon von jeher der erste Ausspruch, da in der Benennung Arme am Geist entweder das *πτωχοί* oder der Zusatz *τῷ πνεύματι* stärker betont werden konnte. Mogilas folgt der ersteren Richtung, indem er sagt: *διδάσκει διὰ τὰ πλοίτῃ καὶ τοῦ κόσμου τὰ πράγματα.* Er findet in den Worten nicht die Empfehlung einer geistigen Bedürftigkeit und Sehnsucht, sondern der Armuth selber und folgert seltsamer Weise, dass diejenigen, denen viele Reichthümer zu Theil geworden, sich derselben in enthaltsamer Weise und im Geist einer mittheilenden Liebe zu bedienen hätten. Selig sind also die, welche, indem sie viel besitzen, durch ihren Geist und Willen, also durch liebevolle Verwaltung der Glücksgüter selbst wieder besitzlos werden. Viel auffälliger aber ist, dass bei dem Hungern und Dursten nach Gerechtigkeit Vs. 6 an weltliche Rechtshändel gedacht wird, wobei die triviale Nutzanwendung herauskommt, dass man Wittwen und Waisen nicht vor Gericht verkürzen soll.

## § 133. Fortsetzung.

Auch in diesen Auslegungen kämpft die christliche Grundrichtung vielfach mit den Vorurtheilen einer exclusiven Kirchlichkeit oder asketischen Sittlichkeit. Mit vollem Recht werden die Makarismen unter den Gesichtspunkt der Hoffnung gestellt, weil sie an einen gegenwärtigen Mangel anknüpfen, welcher durch einen zukünftigen Reichthum und Segen aufgewogen werden soll. Zugleich sollen sie einen Kranz christlicher Tugendblüthen darstellen, der sich nur als Ganzes erstreben und festhalten lasse. Allein dem Frommen wird auf's Neue der kirchlich Rechtgläubige, der Häretiker dem Gottlosen

ohne Weiteres gleichgestellt. Die Tugend nimmt Proportionen an, nur Mönche können die geistliche Armuth völlig verwirklichen, die Uebrigen gradweise. Die Herzensreinheit wird nicht als positive Güte, sondern als Selbstbeherrschung (*σωφροσύνη*) gefasst; die asketische Lebensansicht ist jedoch nur stellenweise und unvollständig durchgeführt. Ein bedeutender Nachdruck ruht auf der Seligpreisung der Barmherzigen, aber gerade diese Tugend des fünften Makarismos erhält durch Aufzählung einer siebenfachen Ausübung auf dem leiblichen Gebiet und siebenfachen auf dem geistigen eine ganz äusserliche und gesetzliche Beschaffenheit.

Richtigkeit der Lehre und religiöse Würdigkeit und Tüchtigkeit sind durchaus Wechselbegriffe, daher können sogar Tugend und Leiden der Confessoren und Märtyrer nur Werth haben in Verbindung mit der rechtgläubigen Kirche: *ὄντες ἀληθῶς ὀρθόδοξοι καὶ δεκτικοὶ τῆς θείας χάριτος* (qu. 33). Wenn mehrmals an die Vergewaltigung der Kirche durch die weltlichen Herrscher angespielt wird: so geschieht es wohl mit Beziehung auf die Zeiten des Bilderstreits, nicht bloss des heidnischen Kaiserthums.

Die asketische Tendenz des Abschnitts wird mit Behutsamkeit und daher auch inconsequent durchgeführt, sie nöthigt zu einer Abstufung der Tugendübung, deren höhere Grade dem Mönchthum überlassen bleiben. Die Lateiner legten dabei die Unterscheidung der *praecepta* und *consilia evangelica* zum Grunde, diese aber wird bei den Griechen nur selten mit theoretischer Bestimmtheit anerkannt. Wenn die Reinheit des Herzens nach qu. 56 als *σωφροσύνη* erklärt wird: so hängt dies mit einer Ansicht zusammen, nach welcher das Gemüth durch Enthaltsamkeit, Selbstbeherrschung und Abwehr alles Begehrlichen, also auf negativem Wege seine Reinheit herzustellen hat. Am Ausführlichsten ist die Barmherzigkeit geschildert, aber mit welcher Zergliederung ihres Inhalts, qu. 41—54! Der Barmherzige soll seinen Nächsten beköstigen, tränken, bekleiden, gastlich aufnehmen, in geistiger Beziehung ihn belehren , ermahnen, trösten, — Alles der Zahl nach, bis nach beiden Seiten glücklich sieben Obliegenheiten unterschieden sind.

## III. Die christliche Frömmigkeit als Liebe oder die Tugendübung.

### § 134. Tugend und Gesetz.

Nachdem die christliche Frömmigkeit als Wirkung des h. Geistes und zuletzt als eifriges und hoffnungsvolles Vertrauen entwickelt ist, muss sie ferner noch in der Reihe ihrer einzelnen thätigen Ausübungen und Beweise oder auch ihrer Abirrungen zur Sprache kommen. Sie unterliegt darin der Norm des göttlichen Gebots; das Gute, wenn es dem letzteren gemäss vollbracht wird, ist Tugend (ἀρετή), das Schlechte und ihm Widersprechende ist Sünde. Die christliche Tugend stellt sich unter die höchste Norm des Gesetzes, aber auch der Liebe, soll also selber eine evangelische Gesetzlichkeit ausdrücken. Denn Christus hat das Gesetz nicht aufgehoben (Matth. 5, 19), sondern durch das neue Gebot der Gottes- und Menschenliebe nur vollkommener offenbart. Ihrer Ausführung nach besteht die christliche Tugend in den guten Werken als den Früchten des Glaubens und den Erkennungszeichen des richtigen Verhältnisses zu Gott und zu Christus. In aller Werkthätigkeit muss sich wiederfinden, dass sie in der Erfüllung des Gesetzes ihr Ziel hat, dass in ihr der göttliche Beistand mit der menschlichen Bestrebung und Willenskraft zusammentrifft (συνδρομή), und dass sie endlich aus der Gottes- und Nächstenliebe entspringt. Um ihren Inhalt kennen zu lernen, bedarf es zuerst einer Aufzählung der Tugenden und Laster, dann aber einer Auslegung der göttlichen Vorschriften oder des Dekalogs.

Mit diesen Sätzen eröffnet sich der dritte Theil der *C. O. qu. 1—3.* Der Glaube gründet das Heil, durch die Hoffnung wird es als vertrauende Kraft in die Gesinnung eingeführt, um sich endlich als Liebe oder als evangelisch vollendete Gesetzlichkeit zu bethätigen. Die guten Werke sind nichts Anderes als die christliche Tugend, und diese nichts Anderes als die aus dem Motiv

der Liebe hervorgegangene, göttliche und menschliche Kräfte vereinigende Verwirklichung des Gesetzes. Daher qu. 3: *πλὴν διὰ νὰ καταλάβῃ καθ᾽ ἕνας εὐκολώτερον, τί εἶναι ἡ χριστιανικὴ ἀρετὴ, λέγομεν ὅτι τὰ ἀγαθὰ ἔργα εἶναι ἡ πλήρωσις τῶν ἐντολῶν τοῦ θεοῦ, τὰς ὁποίας τελειώνει τινὰς προθύμως μὲ τὴν θείαν βοήθειαν καὶ συνδρομὴν τῆς ἀνθρωπίνης διανοίας μὲ τὴν ἰδίαν του θέλησιν, ὁποῦ γεννᾶται ἀπὸ τῆς πρὸς θεὸν καὶ τὸν πλησίον ἀγάπης.* Dem Verfasser scheint der Gedankengang der Bergpredigt vor Augen zu stehen; wie diese von den Seligpreisungen zu der Nachweisung der wahrhaft evangelischen Gerechtigkeit und zur Vollendung des Gesetzes fortschreitet: so soll auch das kirchliche Bekenntniss zuletzt bei der christlichen Gesetzerfüllung anlangen, weil in ihr ebenso wohl das Princip der Liebe wie auch die Nothwendigkeit des sittlichen Handelns überhaupt offenbar werden muss. Wissenschaftlich angesehen ist der folgende meist ethische Abschnitt unvollkommen, aber der Ernst und die Simplicität der Auffassung geben ihm einen Werth. Auch ist zu beachten, dass gerade diese Materien bisher fast nur in Verbindung mit der Mönchsmoral und der Mystik fortgeführt worden waren; hier empfangen sie doch eine selbständigere Bearbeitung. Die ältere griechische Tugendlehre liefert nämlich beinahe nur Einzelnheiten und gleicht einer paränetisch eingekleideten Sentenzenmoral, in welcher antike und christliche Anklänge zusammenfliessen. Zu dieser findet sich z. B. bei Photius ein lesenswerther Beitrag, vgl. *Monumenta Graeca ad Photium — pertinentia ed. Hergenröther, Ratisb. 1869, p. 20.* Redliche Menschen, heisst es hier z. B., liefern selbst in ihren Spielen ein Abbild der Tugenden, während unredliche, auch wo sie ernsthaft arbeiten oder Musse haben, das Schlechte darstellen. Die Vernunft, falls sie sich nicht von Leidenschaft und Abneigung gereinigt hat, ist ein täuschender Richter über Andere, dann bedarf sie selbst der Heilung und Beurtheilung. Die Demuth ist ein Schatz der Tugenden, wer sie nicht zum Grunde legt, fällt dahin, sobald ein böser Geist ihn anweht. Die Lüge ist mehr eine Krankheit des Redenden, der Betrug die des Hörenden. Unverständige Menschen können nur aus traurigen Erfahrungen lernen, besonnene auch ohne solche. Die Wahrheit verbergen heisst soviel als Gold vergraben. Dergleichen oft treffende und geistreiche Sprüche, von denen auch die griechischen Mönchsbücher voll sind, greifen tief in die Moral und Psychologie, lassen aber allen Zusammenhang vermissen, um so mehr hat unser Abschnitt den Vorzug einer geordneten Uebersicht.

Fragt man nun, wie der im Obigen angenommene Tugend-

begriff lautet: so ergeben sich zwei constituirende Momente. Objectiv betrachtet ist Tugend die Verwirklichung des Guten, welches wieder auf dem schlechthin Guten d. h. auf Gott selber ruht und durch dessen Gesetz erkennbar geworden ist, und die Vermeidung des Gegentheils. Da aber jede Tugend von demjenigen der sie übt, auch ausgehen muss: so besteht sie subjectiv in einem Thun, welches innerhalb des göttlichen Beistandes (βοήθεια) doch zugleich menschliche Gesinnung und eigenen Willen (διάνοια und θέλησις) in sich schliesst; ihr christlicher Beweggrund ist die Gottes- und Menschenliebe. Damit ist richtig anerkannt, dass die Tugend ihrem Wesen nach einen Antheil persönlicher Freiheit und Kraft zur Voraussetzung hat.

## § 135. Die Siebenzahl der Tugenden.

An der Spitze der christlichen Tugendtafel stehen die drei allgemeinen Eigenschaften oder Kräfte des Glaubens, der Hoffnung und Liebe (1 Cor. 13, 13); an sie schliessen sich als besondere und unentbehrliche Zierden des christlichen Lebens Gebet, Fasten und Barmherzigkeit (ἐλεημοσύνη) an. Es darf nicht befremden, dass auf diese Weise einzelne Uebungen und Leistungen mit den Tugenden selber auf gleiche Linie gestellt werden; dies geschieht offenbar in dem Bestreben, Obliegenheiten wie Fasten und Wohlthätigkeit möglichst oft und unter verschiedenen Rubriken in Erinnerung zu bringen. Von Wichtigkeit aber ist, dass auf die drei christlichen Grundeigenschaften sodann die vier alten Cardinaltugenden mit christlicher Deutung und biblischer Nachweisung gebaut werden. So entsteht eine Siebenzahl ähnlich derjenigen, zu welcher die scholastische Moral des Abendlandes gelangte. Die Klugheit ist nach Matth. 10, 16. Eph. 5, 15 eine aus reinem Herzen hervorgegangene Bedachtsamkeit, welche uns in den Stand setzt, in einer wohlüberlegten Handlungsweise weder die Gottes- noch die Nächstenpflicht zu verletzen. Gerechtigkeit heisst die Tugend, welche in allen Angelegenheiten ohne Ansehen der Person Jedem das ihm Gebührende zuerkennt; christlich gedacht erhebt sie sich über das falsche

Begehren, auch im Unrecht Gleiches mit Gleichem zu vergelten, sorgt aber übrigens dafür, dass wir einander nichts schuldig bleiben ausser in der Liebe (Rom. 12, 17. 13, 7). Besonnenheit ist Mässigkeit in Speise und Trank, in Wort und Werk, also das allseitig wohlbemessene und geziemende Verhalten (*πρεπούμενον*, Rom. 13, 13. 1 Cor. 14, 40), Tapferkeit endlich eine Standhaftigkeit des Sinnes (*σταθερότης τοῦ νοός*), stark genug um unter allen Versuchungen und gegen jeden sichtbaren und unsichtbaren Feind um Christi willen auszuharren (Rom. 8, 35).

*C. O. III, 4—15.* Niemand wird in diesem Zusammenhang eine genaue Unterscheidung des Tugend- und Pflichtbegriffs erwarten noch sich wundern, wenn dieselben Verbindlichkeiten wiederholt vorgetragen werden. Die Aufgabe war, von den christlichen Grundbedingungen aus das Tugendgebiet vollständig zu umschreiben, so dass das Specifische mit dem Allgemeineren, doch ebenfalls christlich zu Definirenden zu einem Ganzen verbunden wurde. Aus der Paulinischen Trias ergeben sich zunächst Gebet, Fasten und Barmherzigkeit, gleichsam als Religionspflicht, Selbstpflicht und Nächstenpflicht. Wer mit Nüchternheit und frei von sinnlichen Begierden, also fastend betet und gegen den Nächsten ohne Ansehen der Person Wohlthätigkeit übt, muss von Glauben, Hoffnung und Liebe erfüllt sein, er wird Gott wohlgefällig und befriedigt nicht minderdie Vorschriften der Kirche (conf. P. I, qu. 88). Ganz besonders stellt der Barmherzige den Christenmenschen in seiner eigensten Art vor Augen; er ist es, der sich den Schatz im Himmel sammelt, der sein Gebet wirksam vor Gott bringt und der einst vor dem Gericht bestehen wird; ihm ist, möchte man sagen, die Himmelspforte schon aufgethan. Das allgemeine Wesen der Liebe wird in die Grenzen der blossen Wohlthätigkeit hineingebannt, was bei buchstäblicher Fassung mit Stellen wie Tob. 12, 9. Matth. 19, 21. 25, 40. Act. 10, 4 leicht belegt werden konnte. Daher qu. 9: *ἡ ἀρετὴ τούτη εἶναι ἀναγκαιοτάτη εἰς τὸν Χριστιανὸν ἄνθρωπον.* Drittens schliessen sich an die Cardinaltugenden *φρόνησις, δικαιοσύνη, σωφροσύνη, ἀνδρεία*, von denen qu. 11—15 recht angemessene Erklärungen vorliegen, wie denn z. B. von der *σωφροσύνη* gesagt wird, sie sei eine *μετριότης*, die darnach trachtet, dass nach 1 Cor. 14, 40 Alles *εὐσχημόνως καὶ κατὰ τάξιν* vor sich geht.

So entsteht ein Schema entweder von zehn oder, wenn Gebet,

Fasten und Barmherzigkeit als abgeleitete Pflichten angesehen werden, von sieben Tugenden. Ein ähnliches kennt die scholastische Moral des Occidents, nur wissenschaftlicher ausgeführt. Schon von Ambrosius, Augustin, Gregor dem Grossen waren die antiken Cardinaltugenden als *virtutes principales* auf den christlichen Boden verpflanzt worden, gleichsam als sittliche Erbschaft der alten Welt oder als Inbegriff dessen, was der natürliche Mensch aus eigenen Kräften zu leisten vermag. Die Scholastiker liessen diese Grundlage bestehen, aber mit der Erklärung, dass sie durchaus unzulänglich sei und um vor Gott zu bestehen, durch die drei theologischen oder übernatürlichen Tugenden ergänzt werden müsse. Gewöhnlich gelangen auch die Lateiner zu einem siebentheiligen Schema, und während unsere Confession nur quantitativ, anreihend und aufzählend zu Werke geht: folgen die Lateiner einem feineren systematischen Bestreben, indem sie einen inneren Stufengang nachzuweisen suchen, — sehr bezeichnend für den wissenschaftlichen Bildungsgrad auf beiden Seiten. Was die griechischen Väter betrifft: so hatten auch sie, z. B. Chrysostomus, von den Cardinaltugenden, zumal der σωφροσύνη, gelegentlichen Gebrauch gemacht; mancherlei Ansätze finden sich namentlich bei Maximus Confessor, aber ein bestimmter Modus hatte sich nicht gebildet. Auf einer sicheren griechischen Ueberlieferung ruht die Lehre des Mogilas an dieser Stelle nicht, sie nöthigt uns, einen wenigstens indirecten lateinischen Einfluss anzunehmen. Damit würde es denn auch übereinstimmen, dass hier und im Folgenden den Tugendnamen oder ihren Bedeutungen zuweilen lateinische Worte unterliegen, ἐλευθερία erhält den Sinn von Freigebigkeit, *liberalitas*, und *benevolentia* wird mit ἀγαθοθελησία wiedergegeben.

Zur Vergleichung mögen die Definitionen des Gabriel von Philadelphia dienen, welche beweisen, dass sich unter dem Einfluss der lateinischen Literatur bereits ein ähnliches Schema gebildet hatte. Auch Gabriel will die drei theologischen mit vier allgemeinen und philosophischen Tugenden zu einem Ganzen fügen. Der Glaube als die Ueberzeugung vom Unsichtbaren und Uebersinnlichen hat auf die Taufe seine nächstliegende Beziehung; die Hoffnung aber ist Erwartung künftiger Güter, welche durch die Busse gestärkt wird. Die Liebe kann als Eintracht und als stetige Bereitwilligkeit zur gegenseitigen Freundschaft und Neigung betrachtet werden, vorzüglich aber erscheint sie als richtige Beschaffenheit der Seele, vermöge deren Gott um seiner selbst und der Nächste um Gottes willen begehrt und geschätzt wird. Und ihr muss der sacramentlichen Richtung und Wirkung nach die Eucharistie

entsprechen. Von der nun folgenden Vierzahl steht die Klugheit voran, sie bedeutet nicht die Denkkraft überhaupt, sondern die erkennende und in das Wesen der Dinge eindringende Geistesthätigkeit; so gefasst ist sie eine priesterliche Tugend, die daher Vergleichung mit der Priesterweihe gestattet. Das Wesen der Gerechtigkeit besteht in der Abschätzung der Dinge nach ihrem Werthe, folglich in dem Gleichmaass der Seelenkräfte nach göttlichem Vorbilde, und ihr entspricht das Myron, weil mit der Salbung eine Sanction und Würdigung für den geistlichen Zweck gegeben ist. Die Mässigung bezieht sich auf das Begehrliche und soll dessen Uebermaass verhüten, ähnlich wie auch die Ehe zur Ueberwindung der falschen Begierde dient. Die Tapferkeit endlich als die Tugend des Affects hat die Bestimmung, über die Ausartungen der Furcht und der Tollkühnheit sich stärkend zu erheben, daher findet sie in der Oelung, welche den Empfänger nach Leib und Seele kräftigt und durch Sündenvergebung ermuthigt, ihr Gegenstück. Die Cardinaltugenden bleiben also, wozu sie die alte Philosophie gemacht hat, und knüpfen sich an die natürlichen Seelenthätigkeiten des ἐπιστημονικόν, διανοητικόν, ἐπιθυμητικόν, θυμοειδές; aber durch die, wenn auch höchst gesuchte und willkürliche Combination mit den Sacramenten sollen sie in das System der geistlichen Kräfte eingeführt werden. *Gabr. Philad. Opusc. p. 39—42.*

## § 136. Das System der Untugenden.

Dem System der Tugenden stellt sich das der Untugenden und Laster zur Seite. Wie sich das Gute als Tugend und gutes Werk erweist: so treibt das Böse zur Sünde und Untugend. Nachdem die Störung und Schuld der Erbsünde durch das Erlösungswerk Christi gesühnt und durch die Taufe getilgt sind: bleiben innerhalb der kirchlichen Gemeinschaft nur die vorsätzlichen Sünden (προαιρετικὰ ἁμαρτήματα) als Aeusserungen oder Quellen der Untugenden übrig. Diese freiwilligen aber zerfallen in schwere und leichte, in Todsünden, — unter welche Kategorie auch die Erbsünde gehört, — und in lässliche. Die vorsätzlichen werden von den Getauften mit Bewusstsein und im reifen Alter begangen, es sind die wirklichen Uebertretungen des göttlichen Gebots,

welche eben darum den Thäter dem Verluste des Gottesreiches aussetzen und der Verdammniss des Todes (Rom. 6, 23) preisgeben; ihr alleiniges Tilgungsmittel ist die Beichte und sacramentliche Bussübung. Doch müssen sie schon zur That geworden sein, da die blosse Neigung und Bereitwilligkeit wohl als gefährlich, aber nicht zerstörend für das Seelenheil gelten kann. Die anderen nicht zum Tode führenden Sünden, welche von Einigen auch verzeihliche (συγγνωστή) genannt werden, sind die unvermeidlichen Folgen menschlicher Schwäche, denen ausser Christus und der Maria Keiner entgeht. Von ihnen kann man kein Verzeichniss machen, und sie lassen das Gnadenbündniss bestehen; aber sie gering zu achten, ist um so bedenklicher, da sie den Todsünden den Weg bereiten. Ihre Sühne und Ueberwindung bleibt der persönlichen Reue und Gewissensthätigkeit im Vertrauen auf die Fürbitte der Maria und der Heiligen überlassen.

*C. O. III, 17—21. 43.* Die dogmatische Theorie von der Sünde und Erbsünde ist früher entwickelt worden, hier werden die sittlichen Folgerungen für die Tugendlehre gezogen. Die Namen Sünde und Untugend sind abwechselnd und ohne begriffliche Sonderung gebraucht. Aber noch andere Wahrnehmungen drängen sich auf. An der Spitze steht die eigentlich verdammliche und todeswürdige Sünde, *ἁμάρτημα θανάσιμον*, diese theilt sich wieder in die erbliche und vorsätzliche, *προαιρετικόν*. Allein so schwer auch schon die erstere die Menschheit belasten mag, und obgleich sie allein schon genügt, um das Heil zu verwirken: so kommt doch für den sittlichen Standpunkt der Christenheit nur die vorsätzliche Sünde in Betracht. Die Erbsünde drückt lediglich das Adamitische Verderben aus, welchem Christus mit seinem Todesopfer ein Ende gemacht und das durch das Wasser der Taufe täglich und vollständig hinweggewaschen wird. An der Erbsünde leidet die rechtgläubig getaufte Christenheit nicht mehr, und das Dogma von ihr dient bloss dazu, um die todeswürdige Verdammniss der vorchristlichen Menschheit sowie die Verwerflichkeit des Einzelnen vor seinem Eintritt in die Wirkungen der Taufe zu veranschaulichen. Denn nachher können die schweren Sünden immer nur in der Form der Einzelnheit und Vorsätzlichkeit auftreten. Dies das unzweifelhafte Resultat des in qu. 20. 21 Gesagten; es erhellt aber, dass demgemäss die Beurtheilung der Sünde einen

schroff gesetzlichen Weg einschlagen und zugleich in oberflächlicher Weise zum Abschluss kommen muss. Alle Sünden und Untugenden vertheilen und vereinzeln sich unter das stets sich selbst gleichstehende Thätliche und Vorsätzliche. Zwar wird anderwärts II, qu. 21 anerkannt, dass auch Gedanken, Worte und Neigungen der Sünde zufallen, und ebenso hervorgehoben, dass die bloss beabsichtigte Sünde der zur That gewordenen niemals gleichsteht; im Ganzen aber bleibt die Betrachtung an den Thathandlungen haften, die vom Gesetz gerichtet werden, und wendet sich ab von den Graden des Vorsätzlichen, des Werdenden und Zuständlichen, mit Einem Wort von demjenigen, worin die Lehre von der Erbsünde gerade bedeutend ist. Ueberhaupt aber wird auf diese Weise das sittliche Urtheil vereinzelt. Am Thätlichen haftet das Verdienst, am Thätlichen die Schuld; beide lassen sich alsdann nicht anders abwägen als nach Unterschieden ihres vollständigen oder unvollständigen Eintritts in die Erscheinung; und doch wird nur eine empirisch geartete Moral diesen Maassstab, der nur auf das Gleichartige Anwendung erleidet, als den genügenden hinstellen dürfen. Ergänzt wird diese Auffassung durch den zweiten Kreis der leichten Fehltritte, die zu den schweren Vergehungen einen Uebergang bilden; wie aber diese entstehen, wenn wirklich zuvor alles Unreine durch Taufe und Busse hinweggenommen sein soll, darauf erhalten wir keine Antwort.

Auf das Ungleichartige und Mangelhafte der Bearbeitung sollte hiermit nochmals hingewiesen werden. Das Gesunde aber finden wir in den Worten: *τούτων τῶν ἁμαρτιῶν ἀριθμός οὐκ ἔστιν.* Der Verfasser verzichtet vollständig darauf, die kleinen Abirrungen zu verzeichnen, abzugrenzen und aufzuzählen, er überlässt deren genauere Erkenntniss dem Bewusstsein des Einzelnen, welcher auf persönlichem Wege seinen Frieden bei Gott suchen und im Glauben an die Gnade auch Bürgschaft der Vergebung finden soll. Bedenkt man aber, wie gefährlich die Zergliederung und Abmessung der kleinen Sünden werden kann und im Abendlande schon geworden war: so wird man der *C. O.* zum Lobe nachsagen, dass sie mit der Einfachheit ihrer Erklärung dem Jesuitismus in der Moral keinen Vorschub geleistet hat. Uebrigens kennen zwar auch die Griechen den Namen der Todsünde, der sich aber im Unterschiede von der anderen Rubrik der lässlichen (*συγγνωστός*) nicht so bestimmt fixirt hatte. Wenn es qu. 43 v. A. heisst: *ἁμαρτία ἡ μὴ πρὸς θάνατον, ἡ ὁποία καὶ συγγνωστὴ παρά τισιν ἄλλοις ὀνομάζεται*: so beweist der Ausdruck, dass er diesen Namen adoptirt, statt ihn aus der geläufigen griechischen Kirchensprache zu ent-

nehmen. Vgl. *Theoph. Ph. Chr. Kaiser, Progr. de Ethice eccl. Gr. symbolica, Erl. 1833, p. 11. Neque inveniuntur in eorum (Graecorum) symbolis talia, quibus Jesuitarum principia de dirigenda intentione ac reservatione confirmari possint.*

## § 137. Uebersicht der schweren Sünden.

Die vorsätzliche schwere Untugend oder Sünde zerfällt in drei Klassen. Die erste umfasst die allgemeinen Untugenden, die selbst wieder zur Quelle vieler andern werden. Ihre Zahl ist ebenfalls sieben: der Hochmuth als maasslose Ehrsucht und Selbstüberhebung, die einst den Lucifer zu Falle brachte und die sich nur durch das Vorbild der Demuth Christi (Matth. 11, 29) und durch immer wiederholte Vergegenwärtigung der alten Strafsentenz Gen. 3, 19 (Jac. 4, 6. 1 Petr. 5, 5) bezwingen lässt; der Geiz und die Geldgier sammt ihren bösen Früchten und Ausläufern, welche in der freiwilligen Armuth Christi ihr Gegengewicht haben (Matth. 8, 20); die Hurerei als ungeregelte Fleischeslust, die wider den eigenen Leib und den Leib Christi sündigt (1 Cor. 6, 15. 18), und welcher die christliche Selbstbeherrschung entgegensteht; der Neid als ein durch den Vorzug des Nächsten in uns erweckter Verdruss, weit entfernt von dem freien Wohlgefallen an fremdem Glück und nur vermeidlich durch die Erwägung, dass alle Gaben und Vorzüge von Oben kommen (1 Cor. 4, 7. Matth. 20, 15); die Völlerei mit ihren Folgen als Stumpfheit und Ausgelassenheit, die Nachträgerei oder Bitterkeit und Rachbegierde (Jac. 1, 19. Eph. 4, 31), entgegengesetzt der Geduld, endlich der Leichtsinn oder die Frivolität, welche das eigene Seelenheil auf sich beruhen lässt (Hebr. 6, 12. Matth. 25, 26), und der die sittliche Aufmerksamkeit und Wachsamkeit gegenübersteht.

Die zweite Klasse dieser Untugenden ist wider den h. Geist gerichtet. Man kann sich an der göttlichen Gnade versündigen, indem man sich entweder schlechtweg bei ihr beruhigt, oder gänzlich an ihr verzagt, oder endlich als ent-

schiedener Widersacher gegen sie oder, was dasselbe besagt, gegen die Wahrheit des orthodoxen Glaubens auftritt. Im ersten Falle ergiebt sich ein stumpfsinniges Absehen von der Strafbarkeit unter dem Vorwand, dass die Gnade verzeihen werde und müsse (Rom. 2, 4), also eine frevelhafte Sicherheit, im zweiten eine ebenso verwerfliche Verzagtheit an dem eigenen Zustande, der doch ein verlorener sei. Der dritte Fall ist der schwerste; denn wenn Jemand wider besseres Wissen und Gewissen der erkannten Wahrheit offen widerspricht, um desto schärfer zu sündigen, wenn er die Wirkungen des Guten aus der Quelle des Bösen herzuleiten wagt, die Früchte des h. Geistes für einen heuchlerischen Schein ausgiebt, oder endlich den nach Erlösung Verlangenden von deren Erkenntniss böswillig zurückhält, dann hat die Lästerung des Geistes den höchsten Grad erreicht. — (Matth. 10, 32. Rom. 1, 18).

Einer dritten Klasse fallen endlich solche Vergehungen zu, die zugleich die zeitliche Strafe trifft, als Mord, Sodomiterei, Betrug, Beraubung der Armen, Wittwen und Waisen. — Diese Eintheilung der todeswürdigen Sünden scheint auf den ersten Blick ganz willkürlich; genauer angesehen hat sie den guten Sinn, dass diese Untugenden eine dreifache Richtung der Schlechtigkeit (κακία), eine sittliche, religiöse und rechtlich strafbare, die der Verbrechen, bezeichnen sollen.

*C. O. III, qu. 22—42.* Bei der Unvollständigkeit dieser Uebersicht ist doch einiges Verständniss der Aufgabe und des Gegenstandes nicht zu verkennen. Es soll alles vor Gott Verdammliche zusammengefasst werden. Dahin gehören erstens die *γενικὰ θανάσιμα ἁμαρτήματα,* die eigentlichen Untugenden, die sich dann wieder in zahlreichen Abzweigungen vervielfachen, sodann die Verleugnungen des religiösen Princips, und diese haben ihre Spitze in der gewöhnlich sogenannten Lästerung des Geistes, endlich die eigentlich verbrecherischen Handlungen, unter denen wieder die Vergehungen gegen Wittwen und Waisen nicht fehlen dürfen. Ohne sich bestimmter auszudrücken, hat der Verfasser die allgemeinen Rubriken des sittlichen, religiösen und verbrecherischen Unrechts vor Augen gehabt.

Die Untugenden im engeren Sinne heissen: ὑπερηφανεία, πλεονεξία, πορνεία, φθόνος, γαστριμαργία, μνησικακία, ἀκηδία, sämmtlich mit ihren Unterarten; ihnen werden als sittliche Gegenkräfte oder Heilmittel zur Seite gestellt: ταπείνωσις, ἐλευθερία (*liberalitas*), σωφροσύνη, εὔνοια καὶ καλοθελησία, ἐγκρατεία, ὑπομονή, προσοχὴ καὶ ἐπιμέλεια. Man erfährt nicht, wie diese Gegentugenden mit der zuvorgenannten Tugendreihe innerlich zusammenhängen. Die Sammlung der Untugenden war wieder theils durch die Siebenzahl, theils durch die Leichtigkeit der biblischen Belege bedingt. Der Hochmuth muss voranstehn, weil er nach gewöhnlicher Vorstellung den Fall des Lucifer verschuldet, also die Reihe der Sünden eröffnet. Der Geiz folgt als heidnische Schoosssünde und zugleich volles Gegentheil der so hochgestellten Wohlthätigkeit und Barmherzigkeit. Die Hurerei hebt die sittliche Gemeinschaft, der Neid das Bruderverhältniss und das Gefühl der Gleichstellung vor Gott auf. Die Völlerei wird aufgenommen, weil sie die sittliche Nüchternheit und das Gleichmaass (ἐγκρατεία καὶ συμμετρία) unmöglich macht und den Menschen an falsche Lebenssorgen bindet, welche in der alten Mönchssprache μεριμναὶ βιωτικαί genannt werden. Die μνησικακία kennt schon Plutarch (vgl. *Steph. Lex.*), von kirchlichen Schriftstellern wie Eustathius wird sie als christlich unzulässige Rachbegierde, μνήμη παλαιῶν ἁμαρτημάτων ἐπὶ ἀνταποδόσει ὁμοίᾳ geschildert, und sie durfte nicht fehlen als die natürliche Feindin der biblischen ὑπομονή. Bemerkenswerth ist endlich die zuletzt genannte ἀκηδία (ἢ ὁ ὄκνος). Klassisch bedeutet das Wort bald Heiterkeit, bald im nachtheiligen Sinne Gleichgültigkeit; die Mönchsmoral verstand darunter eine psychische Atonie, Stumpfsinn und Schlaffheit, der Traurigkeit verwandt und dem frommen Leben höchst gefährlich: ἀκηδία ἐστὶν ἀτονία ψυχῆς οὐκ ἐχούσης καρτερίαν ἢ ὀλιγωρία ψυχῆς νοσούσης φιληδονίαν.

In der Erklärung der religiösen Sünde verräth sich abermals der beschränkte kirchliche Standpunkt. Die Verwerfung der orthodoxen Lehre wird einfach der Lästerung des h. Geistes gleichgestellt; damit ist die Häresie zur höchsten und unvergleichlichen Sünde gestempelt (qu. 38), doch geschieht es einfach und ohne Zuhülfenahme der klugen lateinischen Unterscheidung von formeller und materieller Häresie. Dieser bedienen sich, soviel ich finde, die Griechen nirgends. Nach der Beschreibung derer, die sich blindlings auf die Gnade verlassen, wird qu. 39 die Bemerkung hingeworfen: ὁμοίως σφάλλουσι καὶ ἐκεῖνοι, ὅπου μὲ μόνην τὴν πίστιν χωρὶς καλὰ ἔργα ἐλπίζουσι, νὰ κληρονομήσουσι αἰώνιον ζωήν. Damit ist die protestantische Ansicht abgefertigt.

Was nun den geschichtlichen Zusammenhang betrifft: so lässt sich das vorstehende Schema der Untugenden ungefähr auf die Angaben der alten Kirche zurückführen. Gregor von Nyssa hatte die Eintheilung der Platonischen Seelenlehre zum Grunde gelegt, unterschied also Ausschreitung des Denkens (τὸ λογικόν), Entartung der Begierde (ἐπιθυμητικόν), Abnormität des Affects und Wollens (θυμοειδές), und es konnte ihm nicht schwer werden, jeder dieser Richtungen eine Anzahl der Tugenden wie der Sünden einzuverleiben. Von Einigen aber wird eine bestimmte Reihe von acht wesenhaften Untugenden aufgestellt, wobei uns grossentheils schon die obigen Namen begegnen. Von solcher Art ist die Zählung des Nilus (*De octo vitiis in Eccl. Gr. monum. ed. Cotel. III, p. 185)*; doch beginnt dieser, einer mönchischen Nebenabsicht folgend, mit der Völlerei und endigt mit dem Hochmuth, auch bezeichnet er eine sittliche Unterscheidungsgabe (*διάκρισις*) als Quelle und Wurzel aller Tugenden. Ferner nennt Evagrius Ponticus in einem *ἀντιῤῥητικὸς περὶ τῶν ὀκτὼ λογισμῶν (Migne, Patrol. Cursus compl. XL. p. 127)* acht Untugenden: *γαστριμαργία*, *πορνεία*, *φιλαργυρία*, *λύπη*, *ὀργή*, *ἀκηδία*, *κενοδοξία*, *ὑπερηφανία*, und in dieser Aufzählung ist ein Stamm der folgenden Ueberlieferung enthalten. Da *λύπη* und *ἀκηδία* verwandte Bedeutung hatten, konnte jene in diese völlig aufgenommen werden, damit war die nachher so beliebte Siebenzahl hergestellt. Sie findet sich bei Petrus Lombardus lib. II, D. 42: *Sciendum est septem esse vitia capitalia vel principalia, scilicet inanem gloriam, iram, invidiam, acidiam vel tristitiam, avaritiam, gastrimargiam, luxuriam; de iis quasi fontibus cunctae animarum mortiferae corruptelae emanant* (vgl. Neanders Vorlesungen über Geschichte der Ethik, S. 238. Steitz, Bussdisciplin der morgenl. Kirche in Jahrbb. für die Theol. VIII., S. 105). Verwandt ist auch das von Gabriel *Opusc. p. 42* aufgeführte Verzeichniss der Todsünden, in welchem drei Namen: *ὑπερηφανία*, *φθόνος*, *ἀκηδία* mit den in der *C. O.* angegebenen übereinstimmen, die übrigen aber: *θυμός*, *φειδωλία*, *λαιμαργία*, *λαγνεία* haben eine jenen ähnliche Bedeutung, woraus der traditionelle Zuschnitt des ganzen Cyklus erhellt.

## § 138. Das Aergerniss.

Zunächst ist Jeder für sein eigenes Thun und Lassen verantwortlich. Doch kann er ebenso wohl die Sünde Anderer, die von seinem Rath und Beistand abhängen, zu der seinigen

machen, wenn er diese ihren Fehltritten unbekümmert überlässt oder verabsäumt, sie auf die göttlichen Gebote und kirchlichen Ueberlieferungen zu verweisen, — und in solcher Lage befinden sich geistliche Väter, Eltern, Lehrer im Verhältniss zu ihren Schutzbefohlenen, — oder wenn er durch Aufreizung und Versuchung, durch Herabsetzung der Tugend und Beschönigung des Lasters selbst Aergerniss giebt. Dann geht die fremde Schuld auf ihn selber über.

Bei aller Theilung der Tugenden bleibt der Gedanke stehen, dass wahrer Besitz der einen auch den der anderen in sich schliesst, und gänzlicher Verlust der einen auch den der übrigen zur Folge hat. Denn alle haben dasselbe einheitliche Gute zum Gegenstand, und ihre werkthätige Ausübung gilt als verdienstlich für dieses und jenes Leben.

*C. O. III, qu. 44. 45.* τὰ ἀλλότρια σφάλματα τότε μετέχομεν, ὁπόταν παρακοινοῦμεν τινὰ εἰς τὸ νὰ σφάλῃ. Kimmel emendirt παρακινοῦμεν, allein die gewöhnliche Lesart von παρακοινόω, gemeinsame Sache mit Jemandem machen, lässt sich sehr wohl halten. Die innige Verbindung aller Tugenden und Untugenden, welche mit einander stehen und fallen, wird ausgesprochen *ibid. II,63:* πῶς τὰ καλὰ ἔργα εἶναι τόσον συνδεμένα ἀλλήλως των, ὁποῦ ὅποιος θέλει ἔχει κυρίως καὶ ἀληθῶς μίαν ἀρετὴν, ἔχει ἀκόμι καὶ ὅλαις ταῖς ἄλλαις· καὶ ὅποιος λείπει τελείως ἀπὸ τὴν μίαν τῶν ἀρετῶν, εἶναι στερημένος καὶ ἀπὸ ταῖς λοιπαῖς ὅλαις. Die Verdienstlichkeit der Tugendwerke unterliegt nicht den künstlichen Unterscheidungen wie *meritum de congruo* und *meritum de condigno;* dennoch aber ist es eine den Werken als solchen einwohnende Kraft und Würdigkeit, welche uns der ewigen Güter theilhaftig machen soll. Daher Jeremias *Acta W. p. 75:* οὕτω δυνησόμεθα καὶ τῶν μελλόντων ἐπιτυχεῖν ἀγαθῶν ἀξίως· ἄρα μεγάλη τῶν ἔργων ἡ δύναμις.

## § 139. Der Dekalog.

Eine zweite Darstellung des werkthätigen Liebesprincips ergiebt sich aus der Erklärung der göttlichen Gebote. Das Gesetz ist die objective Norm der Tugend, welche durch sie in das Gebiet und auf den Boden der Pflicht aufge-

nommen wird. Das Verhältniss des natürlichen Gesetzes zum positiven bleibt dabei unerörtert. Von den Vorschriften des A. Bundes, sagt *C. O.*, sind die cäremoniellen und typischen Bestandtheile einem Schatten gleich vergangen, stehen geblieben aber die zehn Gebote, und diese haben ihren höchsten vollendenden Gehalt durch Christus in dem Gesetz der Gottes- und Nächstenliebe empfangen, an welchem alles Uebrige hängt, und das in der Christenheit reiner und vollständiger als im Volke Israel geschehen, erfüllt werden soll. (Matth. 5, 20. 22, 37). Der Dekalog zerfällt in zwei Tafeln, deren erste die Pflichten der Gottesliebe, deren zweite die der Nächstenliebe umfasst. — Von Wichtigkeit ist die Zählung der Gebote, denn wie diese hier nach alter Ueberlieferung vorausgesetzt wird, widerspricht sie der Römischen und Lutherischen Annahme und stimmt mit der reformirten überein.

Das gesetzliche Princip beherrscht das ganze kirchliche Lehrsystem, aber das Gesetz selber als Inbegriff der göttlichen Normen muss im zweiten, oder wollten wir die *C. O.* zum Grunde legen, im dritten Hauptabschnitt seine Stelle einnehmen, und hier hat es nicht den Zweck, von der menschlichen Sünde zu überführen, sondern soll den gesammten Inhalt der Pflichten darlegen, an deren Erfüllung das christliche Leben gebunden ist. Dadurch verdeutlicht sich die confessionelle und katechetische Lehranlage. Dem protestantischen Uebergang vom Gesetz zum Evangelium und zum Glauben steht wie im Römischen System die umgekehrte Fortschreitung vom Glauben zum Werk und Gesetz gegenüber. Daher kann der Satz, dass das Gesetz unerfüllbar sei, nicht ausgesprochen und der andere Satz, dass Christus als neuer Gesetzgeber zu betrachten, nicht verworfen werden, wenn er auch im *Trid. VI, can. 21* und *Cat. Rom. III, 1. 2* noch bestimmter als in unserer *C. O.* betont wird. Es darf jedoch nicht unberücksichtigt bleiben, dass diese Auffassnng des Gesetzes dem sittlich praktischen, nicht dem religiös-idealen Gesichtspunkt folgt und daher vorzugsweise der Ethik zufällt; so haben wir uns wenigstens die Intention der Lehre zu denken, mag ihr auch die Ausführung nicht entsprechen. Nachdem die Gemeinschaft mit Gott durch Glauben und Lehre gegründet ist, soll sie auch mittelst der Werke durchgeführt werden, und sobald dies nur aus dem höchsten Beweggrund der Liebe geschieht: ist damit dem Gesetz als einem christlich vollendeten Genüge gethan.

Metrophanes stellt cp. VI die Bemerkung voran, dass Gott seinen Erwählten theils zu seinem Ruhme theils zu ihrer Anleitung die Gebote gegeben, um ihnen den pflichtmässigen Beweis der Anerkennung und des Gehorsams gegen den höchsten Herrn aufzuerlegen. Die *C. O. III, 46* schliesst sich, wie schon bemerkt, an den Zusammenhang der Bergpredigt. Christus ist der Vollender des Gesetzes, durch ihn ist es von dem vergänglichen Beiwesen der alten Legislation befreit und mit dem evangelischen Princip der Gottes- und Nächstenliebe verbunden worden; daher muss die christliche Gesetzerfüllung jede frühere an Vollkommenheit übertreffen (qu. 46: *ὅλαι λοιπὸν αἱ ἐντολαὶ πρέπει νὰ φυλάττωνται, ὅπου ἀποβλέπουσι πρὸς τὴν εἰς θεὸν καὶ εἰς τὸν πλησίον ἀγάπην*). Aus dem Folgenden erhellt, dass der Schriftsteller mit diesem Abschnitt eine Entwicklung der Religions- und Nächstenpflicht beabsichtigt, die sich an die vorangehende Tugendlehre anknüpfen soll. Zwar der genaue Name Pflicht wird nicht eingeführt, und es ist wohl zu beachten, dass überhaupt das Griechenthum diesen Begriff nicht mit der Gründlichkeit bearbeitet hat, wie es im Abendland geschehen, wo schon die altrömische Denkart vorgearbeitet hatte. Was indessen Mogilas mit der Erläuterung der zehn Gebote bezweckt, kann der Sache nach nichts Anderes sein, als eine Uebersicht der christlichen Pflichten, welche als das Ergebniss des evangelisch verstandenen Gesetzes gelten, dessen vollständige Verwirklichung der Christenheit obliegt.

Bekannt und für die gegenseitige Stellung der Confessionen sehr bezeichnend ist die verschiedene Eintheilung und Zählung des Dekalogs. Es handelt sich darum, ob der ganze Inhalt der Worte *Exod. 20, 2—6* in ein einziges erstes Gebot verbunden und nachher die Vorschriften gegen die falsche Begierde als neuntes und zehntes Gebot unterschieden werden sollen, oder ob es sinngemässer sei, den Anfang in zwei selbständige Stücke, das eine von der Einheit Gottes, das zweite von der Bildlosigkeit, zu spalten, den Schluss aber als zusammengehöriges letztes Gebot bestehen zu lassen. Für die erstere Eintheilung hat sich nach Augustin's Vorgang die Römische Kirche und nachmals die Lutherische entschieden, während die griechische von Anfang an und ziemlich einstimmig der anderen treu blieb. Wir sehen dabei von einer dritten und ebenfalls frühzeitig vorkommenden Zählung ab, nach welcher die blosse Einleitung das erste Gebot ausmachen, das zweite von der Einheit, das dritte von der Bildlosigkeit handeln soll, — und ebenso von einer vierten, die aber nur wenige Auctoritäten für sich hat. Innerhalb der christlichen Literatur

hat die griechische Anordnuug den Vorzug des Alterthums, alle Väter der ersten Jahrhunderte befinden sich auf ihrer Seite; Origenes (*Hom. VIII in Exod. De initio decalogi*) kennt und billigt sie unter Berücksichtigung einer andern schon damals vorhandenen Meinung, ebenso Gregor von Nazianz und Hieronymus. Aus späterer Zeit dienen Procopius von Gaza und Zonaras zur Bestätigung. Dieselbe Eintheilung wird daher in der *C. O.* einfach und ohne alle weitere Begründung als die gültige angewendet und nachher in dem russischen Katechismus des Platon genehmigt; *Exod. 20, 2. 3* bilden das erste, Vs. 4 das zweite, der ganze Vs. 17 das zehnte Gebot. Indem man dabei stehen blieb, konnte man nicht füglich der ersten Tafel des Dekalogs drei und der zweiten sieben Aussprüche zuweisen; man verzichtete auf den Vortheil, der in der Benutzung zweier heiligen Zahlen für griechische Leser gelegen haben würde. Die inneren und sachlichen Gründe für diese oder jene Zählung sind oftmals abgewogen worden, und es ist nicht dieses Orts sie zu wiederholen; gegenwärtig nimmt die Mehrheit unter uns mit Recht keinen Anstand, sich gegen die lateinische und Lutherische Observanz zu erklären. Wer unbefangen die Gedankenfolge des Dekalogs und das ihm zum Grunde liegende Religionsprincip erwägt, wird sich nicht verhehlen, dass das Gebot wider die Abbildungen der Gottheit kein blosser Zusatz ist, sondern dass ihm eine eigene Stelle zukommt, und ebenso dass die Vorschrift gegen das Trachten nach fremdem Eigenthum ein Ganzes bildet und nicht ohne Willkür in zwei verschiedene Stücke getrennt werden kann. Das aber bleibt immer bemerkenswerth, dass in dieser Einzelnheit neben der doppelten katholischen Ueberlieferung auch die protestantische gespalten auftritt. Calvin nämlich, indem er gleichfalls die Tafeln in vier und sechs Gebote theilte, entschied sich für die ältere griechische Zählung, die dann durch den Beitritt des Heidelberger Katechismus auf die ganze reformirte Confession übergegangen ist. In der numerischen Behandlung des Dekalogs finden wir demnach die Reformirten mit den Griechen auf derselben Seite, und wie weit stehen sie doch in der sachlichen Beurtheilung von einander ab! Dieselbe Eintheilung, welche, weil sie dem Verbot aller Bildnisse Gottes eine selbständige Haltung giebt, von den Reformirten recht geflissentlich zur Bekämpfung der kirchlichen Bilder benutzt wurde, musste sich bei den Griechen einfach mit dem Bilderdienst vertragen, — Beweis genug, dass die rein exegetische Ansicht sich unter ihnen zuerst und unabhängig von dem religiösen Interesse an den Bildern festgestellt hatte. S. den Artikel von Oehler bei Herzog und besonders die treffliche Schrift von Geffken,

Ueber die Eintheilung des Dekalogs und den Einfluss derselben auf den Cultus, S. 177 ff.

## § 140. Erste Tafel des Dekalogs.

Die erste Tafel ist der Verehrung des Einen Gottes gewidmet, und zwar mit Berufung auf dessen grosse geschichtliche Wohlthaten, welche vom Standpunkte des Evangeliums tiefer und vollständiger erkannt werden als im alten Bunde. Durch das erste Gebot wird nicht allein der Unglaube und Götzendienst, sondern auch jede Art der Superstition, Magie, Zauberei und Zeichendeuterei, Ueberschätzung der Welt und irdische Zuversicht sowie endlich Verkennung der Trinität ausgeschlossen. Mit der Wahrheit und Reinheit der Gottesanbetung verträgt sich die Anrufung der Heiligen ebenso wohl, wie der Bilderdienst mit dem zweiten Gebot vereinbart werden muss. Das dritte verbietet leichtsinnigen, unaufrichtigen und meineidigen Missbrauch des Gottesnames, befiehlt treue Bewahrung der Gott dargebrachten Gelübde, es findet aber auch Anwendung auf den Abfall von dem mit der Taufe übernommenen Glauben. Das vierte von der Heiligung des Feiertages drückt die Pflicht aus, den letzten Tag der Woche in besonderem Grade dem dankbaren Gedächtniss der göttlichen Segnungen zu weihen. An die Stelle des Ruhetages der Schöpfung ist im christlichen Gottesreich der Tag der Auferstehung Christi, weil er die Wiedererneuerung der Welt (*ἀνακαινισμὸς τοῦ κόσμου*) ausdrückt, getreten; die Vollmacht zu dieser Aenderung liegt in Math. 12, 8. Eben daraus folgt aber auch die pflichtmässige Beobachtung aller übrigen von der Kirche angeordneten Feste, Heiligen-, Märtyrer- und Aposteltage.

Neben den katechetischen Gemeinplätzen findet sich auch hier einiges Charakteristische. Die Auslegung *C. O. III, qu. 49—60* folgt im Allgemeinen dem Kanon der Erweiterung; die Confession glaubt im Sinne der Bergpredigt zu verfahren, indem sie den Wortlaut überschreitend jedem Gebot ein vielumfassendes religiöses Pflichtgebiet, welches von Einem Punkte aus beherrscht

werden müsse, zuweist. Aber statt dem Rechte der Idee treu zu bleiben, macht der Erklärer seine Folgerungen lieber zu Gunsten der kirchlichen Satzung und Ueberlieferung. Die Pflicht der Gottesanbetung wird gleichbedeutend mit der Anerkennung der Trinitätslehre, die Pflicht der Sonntagsheiligung gleichbedeutend mit der Beobachtung des ganzen kirchlichen Kalenders. Der Dekalog als solcher muss zugleich die Interessen des griechischen Katholicismus in sich aufnehmen. Zum ersten Gebot wird treffend bemerkt, dass Gott sich in ihm nicht als blosser Schöpfer, sondern als Lenker der Geschicke, als Befreier aus der ägyptischen Knechtschaft einführe, weil es nothwendig sei, die lebendige Gottesverehrung auf die Reihe von historischen Erfahrungen, welche zur Lobpreisung des Herrn der Heerschaaren anfeuern, zu gründen. Das zweite Gebot: du sollst dir kein Bildniss noch irgend ein Gleichniss machen u. s. w., nöthigt zu apologetischen Vorkehrungen. Die Reformirten hatten behauptet, der Wahn des Bilderdienstes trage die Schuld, dass dieser Satz zum blossen Anhang des ersten Gebots herabgesetzt und damit die richtige Anordnung des Dekalogs verrückt worden sei; es bedürfe einer ausdrücklichen, gegen jeden religiösen Bildergebrauch wie gegen die Abgötterei des Papstthums gerichteten Verordnung. Ganz anders muss sich unsere Confession zur Sache stellen. Mit den Worten qu. 54: *ἡ ἐντολὴ αὕτη εἶναι κεχωρισμένη ἀπὸ τὴν πρώτην*, wird die Selbständigkeit dieses Gebots als des zweiten und die Richtigkeit der Trennung vom ersten bestätigt. Dieses handelt von der Anbetung des wahren Gottes, jenes von den äusserlichen Verrichtungen, *ἐξωτερικαὶ τελεσιουργίαι*; das letztere bezieht sich auf die Verehrung der Statuen und den heidnischen Opfercultus, nicht minder auf den Dienst des Mammons und des Bauches sowie auf allen Unfug der Zaubermittel und der Vorzeichen. Aber, fährt der Schriftsteller qu. 55 fort, — mit der Verwerfung solcher heidnischen Greuel ist die Bilderverehrung noch lange nicht ausgeschlossen, denn welch ein Unterschied zwischen einem Götzen (*εἴδωλον*) und einem Bildniss (*εἰκών*)! Man gedenke nur dieser Einen Distinction: so ist jede falsche Folgerung abgeschnitten. An dieser Stelle also scheiden sich die Geister. Während der reformirte Standpunkt darauf ausgeht, in jeder kirchlichen Benutzung der Bilder den Ansatz zur Abgötterei zu finden: behauptet der griechische zuversichtlich, dass beide gar nichts mit einander gemein haben. Für den Heidelberger Katechismus ist mit dem *mutum simulacrum* zugleich die Idololatrie gegeben, er folgert aus dem zweiten Gebot art. 97: *Deus nec ulla ratione effingi debet nec potest; creaturas autem,*

*etsi exprimere quidem licet: vetat tamen Deus, earum imagines fingi aut haberi, quo vel ipsas vel Deum per ipsas colamus aut honoremus.* Wie entgegengesetzt sich also der Cultus nach beiden Richtungen ausprägen musste, liegt auf der Hand. Auch hat sich oben bereits ergeben, dass die Griechen aller Vorsicht ungeachtet sich doch nicht mit dem Sinn und Geist des Gebots auseinander gesetzt haben. Der Römische Katechismus, um auch diesen herbeizuziehen, macht kein Aufhebens von der principiellen Schwierigkeit, er begnügt sich P. III, 2. 14, die Zulässigkeit und den erbaulichen Nutzen der Bilderverehrung zu versichern, wie er denn überhaupt auch in der Auslegung des Dekalogs sich gleich bleibt und ein weitschichtiges Material nach praktischen und pädagogischen Gesichtspunkten bearbeitet. Der Lutherische Katechismus endlich steht in dieser Angelegenheit am Freiesten und Richtigsten da, er fürchtet die Gefahr nicht, welcher der reformirte mit übertriebener gesetzlicher Sprödigkeit begegnet, und welcher die katholischen Confessionen trotz ihrer Vorsichtsmaassregeln, obwohl in ungleicher Weise, verfallen sind. Im Uebrigen verweisen wir auf den Artikel über den Bilderdienst.

## § 141. Zweite Tafel.

Die Gebote der zweiten Tafel umfassen die Nächstenpflichten. Die Ehrerbietung gegen die Eltern gründet sich auf ein Naturverhältniss, welches uns an die leiblichen Erzeuger wie an keinen Anderen bindet; dieselbe Verbindlichkeit soll sich zugleich auf die Stellung zu geistlichen Vätern, Lehrern, Obrigkeiten und Königen erstrecken (Rom, 1, 31. 13, 1), aber nur innerhalb der Grenzen, welche die noch höher stehende Religionspflicht (Matth. 10, 37) erheischt. Das Verbot des Mordes fordert Ausdehnung auf alle feindselige Anstalten und Absichten, selbst die Schädigung der Seele ist einbegriffen, deren sich Häretiker und falsche Lehrer schuldig machen. Einer ähnlichen Verallgemeinerung unterliegt das Gebot wider den Ehebruch; jede Lüsternheit und Unziemlichkeit des Betragens ist mitgemeint, und es giebt auch ein geistiges Adulterium, welches mit der häretischen Verwahrlosung des katholischen Glaubens begangen wird. Von dem Verbot wider

den Diebstahl wird auch Erpressung, Uebervortheilung, Ehrverkürzung getroffen (1 Cor. 6, 10). Das Gebot gegen falsches Zeugniss weist zurück auf den Satan als den ewigen Neider und Lügenvater. Das letzte Gebot endlich, indem es jedes Verlangen nach fremdem Besitz untersagt, soll sich doch im christlichen Sinne auf Alles beziehen, was die höchste Gottesliebe und die Schätzung des Nächsten verlangt.

Nach der Erfüllung dieser Pflichten eröffnet sich die Aussicht, dereinst zur Vollkommenheit der Liebe und Seligkeit erhoben zu werden.

Also auch die Socialpflichten unterliegen dem Stempel der strengsten orthodoxen Kirchlichkeit. Nach qu. 64 sind die Häretiker, die falschen Lehrer und schlechten Christen die schlimmsten Uebertreter des sechsten Gebots, und ebenso trifft sie nach qu. 65 das siebente, denn: *ἡ πνευματικὴ μοιχεία εἶναι, ὁπόταν τινὰς ἀρνηθῇ τὴν ἀληθινὴν καὶ ὀρθόδοξον πίστιν τὴν καθολικὴν καὶ δίδεται εἰς διαφόρους αἱρέσεις.* Dagegen hat es seinen guten Sinn, wenn schliesslich aus dem letzten Gebot, d. h. aus der Vermeidung jedes eigensüchtigen Begehrens der reine Trieb der Hingebung an Gott und an das Wohl des Nächsten gefolgert wird.

## § 142. Die Kirchengebote. Fasten.

Der Unterschied zwischen dem Sittlichen und dem Statutarischen wird in der obigen Pflichtenlehre nicht festgehalten. Um so leichter schliesst sich an die göttlichen Gebote noch eine Reihe von andern Verordnungen an, deren Verbindlichkeit auf dem Ansehen der Kirche als solcher beruhen soll.

Als solche Kirchengebote werden in der *C. O.* neun eingeschärft: zunächst der regelmässige Besuch des Gottesdienstes an Sonn- und Festtagen nebst Theilnahme an den Morgen- und Abendhoren, der Liturgie und Predigt (Luc. 18, 1. Eph. 6, 18. 1 Thess. 5, 17), und das Fasten (*νηστεία*) als altkirchliche und sogar apostolische und von Christus anerkannte Sitte (Matth. 6, 16). Nach Metrophanes soll das Fasten an die tägliche Erneuerung des inwendigen Menschen, während der äussere vergeht (2 Cor. 4, 16), und an die Auferstehung

von den Todten mahnen. Es wird demselben also eine allgemeine ethische Wahrheit und Nothwendigkeit beigelegt, denn in ihm soll sich das christliche Princip der Erhebung des Unvergänglichen über das Vergängliche bethätigen. Freilich aber, fügt Metrophanes hinzu, die Ausführung bleibt stets unvollkommen, und durch die Schwäche der Natur wird das Fasten auf gewisse Zeitabschnitte, die dann der kirchlichen Anordnung unterliegen, beschränkt. Gesetzlich sind vier grössere Fastenzeiten: 1. die der Geburt Christi vorangehende Adventszeit vom 15. Nov. bis 24. Dec.; 2. das mit dem Ostertag endigende und 48 Tage umfassende grosse Quadragesimalfasten zur Erinnerung an die schmerzliche Verbannung der Voreltern aus dem Paradiese, an die schmachvolle Verleugnung des Heilandes durch die Juden, an sein Leiden selber, welches wir in Traurigkeit nachahmen sollen, oder auch mit Bezug auf den vierzigtägigen Wüstenaufenthalt Christi (Matth. 4, 2); 3. das Apostelfasten nach der Pfingstwoche und bis zum Peter- und Paulstage (29. Juni) reichend, mit Beziehung darauf, dass Paulus und Barnabas in Antiochien unter Gebet, Fasten und Handauflegung zu ihrem Missionswerk entlassen wurden (Act. 13, 3); 4. Das Fasten vor Mariae Himmelfahrt vom 1. bis zum 15. August; zu diesen noch 5. der vierte und sechste Tag jeder Woche, — jener im Rückblick auf den Verrath des Judas, dieser auf die Kreuzigung, — nebst dem grossen Sabbath vor Ostern zum Gedächtniss des Tages, da Jesu Leib im Grabe ruhte, ferner der 14. Sept. als Tag der Kreuzeserhöhung, und endlich der 29. Aug., zum Andenken an die Enthauptung des Täufers. Bestimmt ausgeschlossen dagegen sind die Zeiten von der Geburt Christi bis Epiphanias, die Oster- und Pfingstwoche, die Woche vor Septuagesimä und vor der grossen Fastenzeit. Die Enthaltung selber erstreckt sich auf Fleisch, Milch, Butter, Käse, Eier, meist auf Fische, die jedoch den Moskowitern und Russen erlaubt werden, weil sie an Oel und Wein Mangel haben, und ist für die Mönche noch strenger.

Im Hauptbekenntniss werden diese Vorschriften (ἐντολαὶ τῆς ἐκκλησίας) im Anschluss an die Lehre von der Kirche erläutert; für unsern Zweck schien es angemessen, sie um ihres praktisch-asketischen Inhalts willen hierher zu ziehen. Vgl. *Acta W. p. 126. C. O. I, 87. 88. Metroph. cp. XVIII. Syn. Hier. p. 377. 48.* Mit τελεταὶ τῆς ἐκκλησίας ist der ganze Gottesdienst gemeint, weil derselbe nicht als Wort und Verkündigung allein, sondern vorzugsweise als weihevolle Verrichtung betrachtet wird, doch bildet auch die διδαχή einen Bestandtheil.

Die Entstehung der Fastengesetze bezeichnet ein schwieriges Kapitel der kirchlichen Archäologie, welches bis auf den ersten Osterstreit zurückgeht. Die canones der Synoden von Gangra, Laodicea, Orleans, Braga, Karthago liefern sammt den Constitutionen und *can. apost.* ein reiches Material, welches durch hinzutretende Erklärungen und typische Deutungen der seltsamsten Art noch viel weitschichtiger geworden ist (s. *Eccl. Gr. monum. ed. Cotel. II, p. 492. III, p. 425 sqq*). Sehr frühzeitig trennte sich die griechische Sitte in der Fastenordnung von der lateinischen. Anfänglich behaupteten sich Sabbath und Sonntag als Feiertage mit dem gleichen Anspruch, von jenem Zeichen der Busse und der Traurigkeit befreit zu sein. Schon in der äusseren Lebensführung sollte sich die religiöse Bedeutung des Tages abspiegeln. Wer am Sonntage oder auch am Sabbath, mit alleiniger Ausnahme des Sonnabends der Osterwoche, fastet, wird nach can. apost. 8 als Laie gebannt, als Kleriker entsetzt. Als nun dennoch das Abendland seit dem dritten Jahrhundert den Sonnabend zum Fasttage stempelte, bestanden die Griechen und Orientalen um so fester auf ihrem Gebrauch, und die abendländische Praxis wurde vom *Conc. Trull. 691 can. 55* verboten. Photius und Cärularius bauten auf diese Differenz eine ihrer stärksten Anklagen, noch dazu mit dem übel angebrachten Vorwurf, dass die lateinische Uebung judaistisch sei. Ebenso kamen von den gewöhnlichen Halbfasten am Mittwoch und Freitag (*feria quarta et sexta*) die am Mittwoch bei den Lateinern in Wegfall, während sie in der östlichen Kirche aufrecht erhalten wurden, so dass beide Tage nur in den Terminen von Weihnachten bis Epiphanias, in der Woche nach Ostern, nach Pfingsten und Quinquagesimä (das Letztere gegen die Armenier) gesetzlich vom Fasten ausgenommen waren. Von den jährlichen vier Hauptfasten ist nur das grosse Quadragesimalfasten bei ungleicher Berechnung ein kirchlich gemeinsames; die drei anderen, das Weihnachts-, Marien-, Apostelfasten gehören einer mehr oder minder getheilten Ueberlieferung an, und ebenso bezeichnen die

kleineren jährlichen Vigilien am 5. Januar vor Epiphanias, am Montag und Sonnabend vor Pfingsten, am Fest der Verklärung, zur Feier des Kreuzes am 14. Sept. und zum Gedächtniss der Enthauptung des Johannes am 28. Aug. meist die griechische Observanz. Alle diese Termine sind mit Allegorie und Typologie überladen; der Zeit nach nehmen die griechischen Fasten den grösseren Raum ein, während sich auf der andern Seite ein wohlthätiges Streben nach Verkürzung einstellte. S. Heineccius III, S. 393. Muralt, Lexidion der morgenl. Kirche, S. 31.

In allen Zeugnissen verräth sich dieselbe an's Ueberschwengliche streifende Hochschätzung der Sitte. Es ist das alte Verlangen nach Losreissung vom irdischen Genuss und dessen Gefahren, welches in diesen Geboten Ausdruck, aber auch Ruhe und Ableitung gefunden hat. Dieser Beweggrund liegt schon in den Worten der *Ep. ad Diogn. cp. 6* *κακουχουμένη σιτίοις καὶ πότοις ἡ ψυχὴ βελτιοῦται.* Die Fasten gelten nicht als leere Kasteiung, sie sind Mittel der Andacht und Seelenerhebung, da der leiblichen Enthaltsamkeit eine Befreiung des Gemüths vom Schlechten und Niedrigen entsprechen soll. Daher sagt Jeremias *Acta W. p. 127:* *σπουδάσωμεν οὖν, διὰ νηστείας καὶ προσευχῆς τὴν ἐμπορίαν τῆς σωτηρίας πραγματεύσασθαι. — νηστεύοντες σωματικῶς νηστεύσωμεν καὶ πνευματικῶς ἀποχὴν τῶν κακῶν ἀποκτώμενοι, οὕτω γὰρ τὸ φῶς τῆς ζωῆς ἡμῶν λάμψει ἐκ πρωΐ.* Man darf sagen, dass in der griechischen Ansicht mehr der Gedanke einer heilsamen Besserung und Erhebung des Geistes, in der abendländischen der einer schmerzvollen Büssung vorherrscht, weshalb auch die Worte *jejunare* und *poenitere* in der älteren lateinischen Kirchensprache oft als gleichbedeutend gebraucht werden. Auch Metrophanes rühmt p. 181 das Fasten als urchristlichen Gebrauch, welcher mit der evangelischen Verkündigung schon begonnen, von Christus selber empfohlen und durch dessen Aufenthalt in der Wüste geheiligt worden sei. Er nimmt aber auch keinen Anstand, die Hungernden Luc. 6, 21 mit den Fastern auf gleiche Linie zu stellen. Christophorus Angelus *De statu hod. cp. 4. p. 73* nennt das Fasten einen *δεκατισμὸς τῆς ψυχῆς* vergleichbar einer bürgerlichen Zehntenabgabe und rechnet 36 diesem Opfer gewidmete Tage als ungefähres Zehntel des Jahres heraus, — eine sehr bescheidene Rechnung. Th. Smith hatte allen Grund l. c. p. 26 zu berichten: *Horum enim (jejuniorum Graeci) sunt retinentissimi ac ad ea observanda tanta cum religione feruntur, ut ecclesiae leges hac ex parte sancitas transgredi piaculum habeatur.* Vgl. die genauen Nachweisungen sowie auch über die Enthaltung vom Blute des Er-

stickten Smith p. 27 sqq. Heineccius III, 388, Dorostamus, S. 173, wo nicht übel bemerkt wird: „Und was soll denn das vor ein Fasten sein, wenn man sich an Fisch und Gemüse satt isset, auch seinen Wein trinkt und sich nur des Fleisches enthält? Welcher Christ darf einen so sonderbaren Unterscheid zwischen Fleisch und Fisch machen“? Vgl. Eckenbrecher, Ueber die Fasten der griechischen K. Berl. 1846. Zöckler, Krit. Geschichte der Askese, Frankf. 1863. S. 147 ff.

Die schwerste Bürde hat sich die russische Kirche auferlegt; denn in ihr umfassen die vier genannten Hauptzeiten sammt den ausserordentlichen Fasttagen, den Vigilien und den gewöhnlichen Wochenfasten am Mittwoch und Freitag, alle Abstufungen mit eingerechnet, mehr als die Hälfte des Jahres. Ausnahmen werden erschwert und nach Zöcklers Angabe S. 147 ist während dieser Zeiten selbst die ärztliche Verordnung kräftigerer Speisen an die Erlaubniss des Priesters gebunden. Dem grossen Quadragesimalfasten geht die Butterwoche bis zum Käsesonntag (*κυριακὴ τυροφάγος* = *Estomihi*) voran, welche den Genuss schon auf Eier- und Milchspeisen beschränkt, übrigens aber noch die lautesten weltlichen Lustbarkeiten gestattet. Daran schliesst sich eine zusammenhängende Reihe von Andachten unter dem Namen des Fasten-Triodion. Murawieff verfällt in eine ekstatische Sprache, wenn er in diesem Cyklus das Epos der Menschheit nach der Aufeinanderfolge des Falles, der Erlösung und des Gerichts wiedergegeben findet. „Den ganzen Umfang dieses rührenden Gedichts hat die Kirche ausgefüllt bald mit dem bitteren Weinen der Busse, bald mit der Verzückung des Psalters, bald mit den Offenbarungen der Propheten über die herannahende Erlösung, bald mit der Darstellung der Leiden des Heilandes“. Aehnliche Eindrücke sollen aber im Verlaufe des Kirchenjahres wiederkehren. Stets übernimmt die Liturgie das Amt der Deutung und Dolmetschung; von einem Sonntag zum anderen fortschreitend soll sie theils die heilige Geschichte ausbeuten, theils die Fülle der ihrem Inhalt entsprechenden Gefühls- und Gebetsstimmungen zum Ausdruck bringen. Von dem Theilnehmer aber wird eine durch Enthaltsamkeit noch gesteigerte Empfänglichkeit gefordert, dadurch erhält das Fasten einen cultischen Sinn. Um so leichter konnte sich hier noch das andere Kirchengebot: Besuch des Gottesdienstes anschliessen. Die russische Kirchenordnung zählt zwölf Feste, die der Geburt, der Taufe Christi, des Palmeneinzugs, der Auferstehung, Himmelfahrt, Ausgiessung des Geistes zu Pfingsten (Ausschmückung der Kirchen und Vorthüren mit Baumzweigen), Verklärung auf

Thabor, Darbringung Christi im Tempel, Verkündigung, Einführung in den Tempel, Entschlafung der Maria, endlich der Kreuzerhöhung, denn mit dieser schliesst der Ring der Festordnung. Andere Feierlichkeiten sind dem Gedächtniss der Apostel Petrus, Paulus, Johannes, Andreas, der drei Bischöfe Basilius, Gregor, Chrysostomus und der vaterländischen Heiligen, endlich dem Ritus der Kirch-, der Wasser- und Myrrhenweihe gewidmet.

## § 143. Fortsetzung.

Durch die übrigen Kirchengebote wird zur Pflicht gemacht: Ehrerbietung gegen kirchliche Würdenträger und geistliche Väter, welche einen mittlerischen Dienst zum Heil der Uebrigen ausüben; religiöses Sündenbekenntniss nach den Graden persönlicher Mündigkeit; ferner fromme Fürbitte für die geistlichen Oberhirten, den Patriarchen, Metropoliten, Bischof und Klerus, für ausgezeichnete kirchliche Wohlthäter, für den König, Statthalter und das Heer, für die im rechten Glauben Gestorbenen, aber auch die Häretiker und Schismatiker, damit sie, ehe es zu spät ist, auf den richtigen Weg zurücklenken; ferner Behütung sämmtlicher Kirchengüter und sonstiger kirchlichen Erfordernisse vor weltlichen Eingriffen, Unterlassung von Hochzeitsfesten an verbotenen Tagen. Auch sollen rechtgläubige Christen an unerlaubten Schwänken und Schauspielen sich nicht betheiligen.

An die *C. O. I, 89* aufgezählten Vorschriften liesse sich eine allgemeinere Beschreibung der kirchlichen Sitte und Zucht anknüpfen, die freilich durch Ort und Zeit mancherlei Abweichungen erlitten haben. Doch findet das Meiste in dem schon Gesagten seine Erklärung. Mit Bestimmtheit deuten diese Kirchengebote auf das Patriarchalische in dem Verhältniss des Volks zu den kirchlichen Leitern und auf das Zusammenfliessen des kirchlichen mit dem bürgerlichen Gemeingefühl, wodurch auch die Vorfälle des Staatslebens wie die staatlichen Persönlichkeiten zu Gegenständen frommer Huldigung werden. Denn davon geben in Russland die Kaiserhoren und der gesammte Kalender mit seinen zahlreichen Namens- und Gedächtnisstagen Zeugniss. Vgl. Philaret's Geschichte der Kirche Russlands von Blumenthal, II, S. 275 ff. Das Kirchenvermögen ist in den Gegenden des Halbmondes sehr zusammengeschmolzen, der Rest wird vom Patriarchat verwaltet. In Russ-

land ist bekanntlich das Kirchengut längst Staatseigenthum geworden, während der Staat die Besoldung der Geistlichkeit und den Unterhalt der wichtigeren Klöster übernimmt. Was die Fürbitte für die Schismatiker betrifft: so muss bemerkt werden, dass bei aller schroffen Scheidung zwischen dem Orthodoxen und Gegnerischen doch öffentliche Demonstrationen wider die Abtrünnigen wie in der Römischen Nachtmahlsbulle hier niemals üblich geworden sind.

## § 144. Schluss.

So endigt diese sittliche Heilslehre mit den Vorschriften zu einer Werkthätigkeit, welche das göttliche Gebot erfüllen und zugleich dem Princip der christlichen Liebe Genüge leisten solle. Die griechische Confession folgt einem wahren Gedanken, wenn sie behauptet, dass der Inhalt des Dekalogs im christlichen Leben eine idealere Befriedigung finden könne und müsse als je zuvor. Allein sie dringt auf dieses Verhältniss der Gesetzesform zur sittlichen Idee nicht tiefer ein und entzieht sich der Prüfung des gesetzlichen Standpunktes als solchen; die im Protestantismus angeregten Untersuchungen über Aufhebung, über mehrfachen Gebrauch und Erfüllbarkeit des Gesetzes haben in ihr keine Stelle. Das ist der Grund, weshalb die griechische Lehre ungeachtet ihres aufrichtigen Strebens alles Gebotene in den Geist der Liebe aufzunehmen, dennoch mit den Mängeln einer äusserlichen und unfreien Legalität behaftet geblieben ist.

Ueber den asketischen Geist dieser Tugend- und Pflichtenlehre bemerkt Kaiser, *De ethice eccl. Gr. symbolica p. 20: patet Romanos et Graecos plus tribuere virtutis subsidiis ad corpus et sensus proxime spectantibus quam iis, quae ad animos pertinent.*

## § 145. Anhang vom Mönchthum.

Ausdrückliche Erklärungen über Wesen und Werth des Mönchthums würden sich in unseren Lehrschriften nicht vorfinden, wenn sie nicht durch die protestantische Opposition

hervorgerufen wären. Schon der Patriarch Jeremias antwortet auf die obwohl sehr gemässigte Kritik der Lutheraner mit Wiederholung alter Ehrenprädicate. Die Mönche sind die von der irdischen Schwere und sinnlichen Begierde Befreiten, die Christo Angenäherten, die reinen Darsteller eines engelgleichen evangelischen Wandels, welche das Joch Christi vollständig auf sich nehmen und gleichsam das Himmelreich mit Gewalt an sich reissen. Wie kann man ihren Stand eine menschliche Erfindung nennen! In der *C. O.* führt die Anpreisung der evangelischen Armuth zu gelegentlichen Beziehungen auf die *μονάζοντες καὶ ἀσκούμενοι.* Ihr Verdienst besteht nach Dositheus darin, dass sie in begeisterter Lobpreisung das von Christo empfohlene Gebet ohne Unterlass ausüben, die Abtödtung des Fleisches und die christliche Selbstbeherrschung verwirklichen.

Ein zusammenhängendes und besser erwogenes Urtheil liefert nur Metrophanes. Das Mönchsleben, sagt er, ist zwar sehr früh und bald nach dem Beginn der christlichen Gemeinschaft entstanden, gehört aber doch nicht nothwendig zur Grundlage der Kirche und des Heils, sondern lässt sich nur als eine Zierde ansehen dazu bestimmt, die ganze Fülle und den Blüthenreichthum des intelligibeln Garten Gottes zur Erscheinung zu bringen. Denn die christliche Lehre verbindet mit dem Nothwendigen und Vorschriftsmässigen auch das Preiswürdige, indem sie die Tugenden der Jungfräulichkeit, der Armuth, der äussersten Leidensfähigkeit und gänzlichen Abwendung von dem Geräusch der Welt denen empfiehlt, welche zu deren Ausübung den Beruf haben. Die Mönche sind also diejenigen, die dafür sorgen, dass diese Spitzen der Vollkommenheit nicht unerreicht bleiben, noch die darauf bezüglichen Worte Christi umsonst gesprochen sind. Was sie unter Beifall und Verwunderung der Uebrigen selbst leisten, dient Allen zum Ruhme und reicht weiter als der gewöhnliche weltliche Tugendweg. Die von ihnen mit angestrengtem Wetteifer befolgten Gelübde sind Enthaltsamkeit, Armuth, Gehorsam und Ausdauer (*ὑπομονή*), nichts weiter. Ihre genauere Lebens-

führung in Fasten, Enthaltung vom Fleischgenuss, Verkürzung des Schlafs, Einfachheit der Kleidung und des Lagers, regelmässiger Beobachtung der Gebetszeiten bei Tag und Nacht, Gastlichkeit, Beschäftigung der Ungelehrten mit Handarbeit, der Gelehrten mit Studien, — dies Alles beruht auf Sitte und Gewohnheit. Niemand wird zum Mönchthum gezwungen.

*Acta Würt. p. 42. 43. 119. 20. 132. 240. 259. 376. C. O. I, 88. II, 31. III, 7. Syn. Hieros. p. 477.* Hier werden die Mönche als Beter gedacht, welche in der Beständigkeit ihrer Lobpreisungen ein prophetisches und apostolisches Werk vollbringen. Metrophanes beabsichtigt mit dem Abschnitt cp. XIX protestantischen Lesern eine bessere Meinung von diesem Institut beizubringen. Es ist kein Fundament, bemerkt er, aber ein Schmuck (*κόσμος τις καὶ καλωπισμός*) der christlichen Gemeinschaft, eine werthvolle Zuthat, die doch dem Ganzen zur Ehre gereicht. Ohne dasselbe müsste sich die christliche Tugend dem heidnischen Gespött aussetzen, weil sie eine höchste Staffel enthielte, zu der doch Niemand emporkommt, da gewisse Anweisungen Christi müssig liegen bleiben würden (*παντελῶς ἀργά*). Ob dieser Grund ausreicht, um das Mönchthum auch als Stand und Kaste zu rechtfertigen, wird nicht untersucht, auch nicht ob jene biblischen Gebote auf die späteren Mönche haben warten sollen, um erst von ihnen befolgt zu werden. In der That sind durch den Standpunkt der Mönchsmoral eine ganze Anzahl von Schriftstellen (Matth. 10, 39. 19, 12. 29. 1 Cor. 8, 8. 6, 12. 10, 23. 9, 25. 10, 7. 2 Cor. 4, 10. 7, 9. Apoc. 14, 3) in Beschlag genommen und dem allgemeineren ideal sittlichen Verständniss entrückt worden. Die Unterscheidung der unbedingten oder gemeingültigen Vorschriften (*ἐπιταγματικά*) von den bloss empfohlenen Tugenden (*ἐπαινετὰ δὲ ἄλλως καὶ πολλῶν ἐγκωμίων ἄξια*) entspricht allerdings der lateinischen Distinction von *praecepta* und *consilia evangelica.* Ferner will der Verfasser das Grundzügliche von den speciellen Bestimmungen der Mönchsregel absondern; nur jenes ist Gelübde, also *σωφροσύνη, ἀκτημοσύνη, ὑπακοὴ καὶ ὑπομονή*, dieses unterliegt der Satzung und Gewohnheit.

Es muss genügen, auf das Wesen des älteren griechisch-orientalischen Mönchthums kurz zurückzuweisen. Wenn das christliche Mönchsleben frühzeitig in eine doppelte Richtung, eine idealistische und darstellende und eine mehr nach Aussen gehende praktische aus einander gegangen ist: so sehen wir im

Orient und im Griechenthum die erstere im Allgemeinen vorherrschen. Die griechischen und orientalischen Mönche sind eigentlich immer gewesen, wofür sie in den obigen Stellen erklärt werden, Darsteller eines über die Macht des Fleisches und der Begierden erhabenen Willens und Sinnes, Faster, Beter, Betrachter des Göttlichen, Enthaltsame im eminenten Grade, und ihre Heimath setzte sie in den Stand, sich nach dieser Seite schrankenlos und naturwüchsig zu entwickeln. Ihre Arbeit verdient mehr den Namen der Beschäftigung als der Thätigkeit; die Hände sorgen für den Lebensunterhalt, Geist und Gemüth mögen inzwischen ihren eigenen Weg gehen, weit ab von den Angelegenheiten der Menge, vielleicht auch einem gelehrten Triebe folgend. Das Ziel ist möglichste Ueberwindung des Fleischlichen und Weltlichen. Der natürliche Tod trennt Leib und Seele, der freiwillige, d. h. das mönchische Absterben, löst die Bande des Fleisches; dies also ein *προαιρετικὸς θάνατος, — ὅταν τις κόπτῃ τὰ σαρκικὰ πάθη*. In solchen Aussprüchen *(Christoph. Ang. Enchirid. p. 588)* kommt der orientalisch vorgestellte Dualismus des Leibes- und Seelenlebens in seiner ganzen Schroffheit zu Tage. Die Geschichte des griechischen Mönchthums erscheint mit der des abendländischen verglichen im Allgemeinen wieder gleichförmiger, aber auch ärmer und unfruchtbarer; daher kein Wechsel der Formen und Farben, die sogenannte Regel des Basilius wird beibehalten, kein Wetteifer der Congregationen, keine Bettelmönche, keine glänzende gelehrte Laufbahn, nur vereinzelte edlere und intellectuell ausgezeichnete Persönlichkeiten. Welche Entartung zeitweise eingetreten ist, beweisen sattsam die Schilderungen des edel gesinnten Eustathius von Thessalonich. Indessen lassen sich doch einige Epochen hervorheben, welche durch den allgemeineren kirchlichen und politischen Zustand bedingt waren. Nachdem die Mönche sich lange genug mit einem rohen und meist geistlosen Eifer unter den dogmatischen Parteiungen umhergeworfen hatten: nahmen sie im Zeitalter des Bilderstreits eine feste Haltung ein. Sie wurden Pfleger der Kunst und blieben zugleich Volksfreunde; als Vorfechter des überlieferten Volksglaubens haben sie, sehr verschieden von dem Wankelmuth des Klerus, der kaiserlichen Tyrannei todesmuthig widerstanden. Späterhin, als die Kaiser längst mit der Kirche Frieden geschlossen, traten die Klöster der weltlichen Herrschaft näher, die wichtigeren wurden von den Kaisern herangezogen, unter Aufsicht gestellt (*μοναστήρια βασιλικά*), durch Privilegien begünstigt, zu Asylen für literarische Musse ausersehen und sogar in den politischen Verkehr verflochten. Unter den Athosmönchen finden wir kaiser-

liche Günstlinge und politische Geschäftsträger zu einer Zeit, wo in den Zellen des heiligen Berges über die Geheimnisse des ungeschaffenen Thaborlichts gegrübelt wurde; also dicht neben der mystischen Isolirung eine rein weltliche Betriebsamkeit. Die türkische Herrschaft bewirkte nach Aussen einen vollständigeren Abschluss, aber sie gab auch den Klöstern eine erhöhte Wichtigkeit; denn jetzt rettete sich das Kreuz vor dem andringenden Halbmond in diese Freistätten. Nur durch erhöhten Fleiss und weitläuftigen Handelsverkehr hat der kleine Mönchsstaat des Athos seitdem den türkischen Tribut erschwingen können. Der Lauf der Zeit bringt eine langsame aber sichere Abnahme des äusseren und inneren Gedeihens. Gegenwärtig gleichen die meisten orientalischen Klöster, auch die berühmten nicht ausgenommen, einem Residuum der Vergangenheit, sie sind geistliche und leibliche Herbergen, in denen eine geringe und vorurtheilsvolle Bildung durch die alten Tugenden der Gastlichkeit und Gemüthsruhe nothdürftig ergänzt und erhalten wird. Von den äusseren Einrichtungen sei nur bemerkt, dass sich seit den Zeiten des Basilius drei mönchische Lebensformen fortgepflanzt haben, die der Cönobiten, welche die gleiche Behausung und Regel verbindet, der Anachoreten, welche in einem nahegelegenen Privathause zu Zweien oder Dreien wohnhaft und oft vermögend, mit dem Kloster stetige Verbindung haben, endlich die der ganz vereinsamten Asketen, Eremiten, Cellioten oder Klausner. Nach dieser Abstufung ändert sich auch der Grad der Enthaltsamkeit, die Art der Beschäftigung und Dienstpflicht. Die Zahl der Geweihten (*ἱερομόναχοι*) ist stets gering, noch geringer die der Unterrichteten. Auch in der Verfassung ist ein alter Unterschied nicht völlig verwischt worden; denn einige Klöster folgen dem Grundsatz der Selbstregierung dergestalt, dass ein von den angeseheneren Mönchen jährlich gewählter Ausschuss die Verwaltung übernimmt und die wichtigsten Beschlüsse dem Rath der Gesammtheit überlassen werden. Dies die *μοναστήρια ἰδιόῤῥυθμα*, die von Haus aus republicanisch angelegten; die übrige Mehrheit dagegen giebt der monarchischen Form den Vorzug und wird von dem Hegumenos unter Zutritt der sonstigen Beamten geleitet. Vgl. *Christoph. Ang. Enchir. p. 580 sqq.* Heineccius, Abbildung, III, S. 396 ff. u. A. dazu mein Programm Zur Geschichte der Athosklöster.

## § 146. Russisches Mönchthum.

Auch in Russland hat sich das Mönchthum anfänglich unter das Princip der Entsagung und Seelenruhe gestellt, an culturhistorischer Wirksamkeit kann es dem abendländischen nicht verglichen werden. Klöster bezeichnen den Weg der frommen Thorheit um Christi willen, als beschauliche Ruhestätten wurden sie im Mittelalter vielfach von Hohen und Niederen, von Fürsten und Fürstinnen und reichen Bojaren aufgesucht, aber Noth und Bedürfniss gab ihnen während der Tatarenherrschaft zugleich eine praktische Wichtigkeit. Die ältesten kirchlichen Gelehrten waren Mönche, Unterricht und Anleitung zur Kunst sind lange Zeit von ihnen allein gepflegt worden. Späterhin wurden die Klöster zur Missionsthätigkeit, zur Schutzwehr gegen kirchliche Unruhen oder Gefahren, zum Armen- und Krankendienst, zur Aufnahme von Verwittweten oder Verabschiedeten, zu jeder Art von Liebesübung herangezogen. Bei der gleichmässigen Einrichtung aller dieser Genossenschaften kam es seltener zu Ausschreitungen und Conflicten, auch nicht zu Einmischungen in den regelrechten Kirchendienst. Die meisten blieben im bischöflichen Verbande, wenige stellten sich unmittelbar unter den Metropoliten; völlige Ablösung wurde nicht erreicht, und Alles hält sich in einfacheren Grenzen. Der Hauptunterschied hängt mit der Theilung des Klerus zusammen; denn während die niedere oder beweibte Geistlichkeit dem mönchischen Wesen fern bleibt, hängt die höhere und besser unterrichtete eng mit ihm zusammen. Die Bischöfe gehen in neueren Zeiten fast ausnahmslos aus den Klöstern hervor, wodurch diese eine feste Stellung innerhalb des kirchlichen Organismus empfangen haben. Obgleich durch Peter den Grossen beschränkt, ist die Zahl der mönchischen Vereine immer noch beträchtlich.

Im Einzelnen wäre hinzuzufügen, dass das russische Mönchsleben anachoretisch mit Zellenbewohnern und Säulenheiligen begonnen hat und erst im vierzehnten Jahrhundert durch Nicetas und Sergius cönobitisch geordnet und nach der Regel des Basilius verwaltet worden, dass hierauf eine bedeutende Erschlaffung folgte,

welcher die strengeren „Genossenschaften“ steuerten, dass der stetige Verband mit Fürsten und Vornehmen dazu diente, den Einfluss des Mönchthums auch unter kirchlichen Gefahren aufrecht zu erhalten, dass die ältesten Klöster als theure Andachtsstätten und Aufbewahrungsorte kirchlicher Kleinodien in Ehren blieben. Peter der Grosse beabsichtigte, an die Stelle dieser müssigen Gebetshäuser gemeinnützige Anstalten zu setzen, seine Reformen kamen nur theilweise zur Ausführung. Doch wurden die alten Schranken streng gewahrt; selbst die geweihten Mönche, deren Zahl gering, sind von der Seelsorge ausgeschlossen. Die Mehrzahl der Stiftungen befindet sich unter Aufsicht ihres Bischofs, nur wenige stehen unmittelbar unter der Synode. Die Erhaltung und Besoldung der wichtigeren fällt nach der Einziehung der alten Klostergüter (1764) dem Staate zu. Gegenwärtig zählt das russische Reich noch über 400, Hellas gegen 90 Klöster, darunter wenig weibliche. In historischer Beziehung s. Strahl, Geschichte der russischen K. I am Schluss, und die Abschnitte bei Philaret-Blumenthal; über die inneren Einrichtungen, Gelübde, Aufnahme in den Orden, Noviciat, Disciplin, Einkommen vgl. Silbernagel, S. 125 ff. Murawieff's Briefe von Muralt, S. 212 ff.

III. Anhang.

# Allgemeine Uebersicht und Secten.

## I. Uebersicht und Ergebnisse.

### § 147. Vorwort.

Am Schlusse dieser Darstellung scheint es zweckmässig, deren wissenschaftlichen Ertrag zu sammeln und zu überschlagen. Je grösser die Zahl der von uns besprochenen Einzelnheiten ist, und je häufiger sie sich in's Kleine verlieren: desto weniger kann eine Zusammenfassung derjenigen Züge, die zu allgemeineren Schlussfolgerungen berechtigen, entbehrt werden. Die nachstehende Würdigung ist zuerst der griechisch-anatolischen Kirche für sich allein gewidmet; hierauf wird auch deren Verhältniss zu den anderen kirchlichen Hauptgestalten der Christenheit in Betracht gezogen werden.

### § 148. Religiöse und sittliche Grundrichtung.

Alle Aufmerksamkeit verdienen die Höhepunkte der von uns entwickelten Geistes- und Glaubensrichtung. Als Frömmigkeit und religiös-sittliche Denkart vereinigt die griechische Kirche ausgezeichnete Eigenschaften, denn sie stellt einen hochgefassten Religionsbegriff an die Spitze. Gott ist der Gute, Religion ist Erhebung zu Gott, Gebet ist Aufschwung des Gemüths und Verkehr mit dem Allerhöchsten. Alle göttliche Leitung wird durch den h. Geist und die creatürliche Freiheit vermittelt, und beide Principien nehmen in diesem Religionssystem eine hervorragende Stelle ein. Der Geist entspringt unmittelbar aus der obersten Quelle der Gottheit, er ist nicht allein das Band und der Boden der Gemeinschaft, der Spender der Gnadengaben,

der Bildner des christlichen Wandels, sondern auch die eigenthümlichsten göttlichen Wirkungen wie die Hervorbringung der Eucharistie werden ihm zugeschrieben; in Christus selber ist die Fülle des Geistes offenbar geworden. Freiheit aber ist der beständige und unverlierbare Coefficient aller religiösen, vernünftigen und sittlichen Entwicklung, durch sie werden die menschlichen Angelegenheiten ihrer eigenen Bewegung zugewiesen, durch sie aber auch für alle göttlichen Segnungen erschlossen und empfänglich gemacht. Das christliche Leben tritt zunächst in seiner Einheit auf, daher werden alle Glieder der Gemeinschaft in ihren wichtigsten Obliegenheiten einander gleichgestellt; vor jeder Rangordnung sollen sie einen in demselben geistigen Opferdienst vereinigten Bruderbund repräsentiren. Der Cultus endlich hat den Zweck, alle Erscheinung geistig zu verklären, also das in der Menschwerdung vollbrachte Erlösungswerk auch durch Sinnbilder und Abzeichen, sei es des Vergangenen oder des Unsichtbaren, der Gemeinde gegenwärtig zu erhalten.

Damit ist das innere Gepräge der griechischen Religiosität bezeichnet. Eine Kirche, die eine so ideale Auffassung der Religion mitbringt, die darauf ausgeht, den h. Geist zu verherrlichen und die Freiheit der sittlichen Creatur zu wahren, die endlich einen Begriff der christlichen Gemeinschaft zum Grunde legt, nach welchem diese die Bestimmung hat, sich unter ihrem unsichtbaren Haupte Christus zu gleichem Berufe zu sammeln, sich gegenseitig zu heiligen und in Glauben und Liebe Gott darzubringen, — eine solche Kirche ist in diesen ihren allgemeinen Bestrebungen jeder anderen kirchlichen Darstellung der christlichen Religion ebenbürtig und darf ihrer religiösen Anlage nach nicht gering geschätzt werden. Fügen wir hinzu, dass in dem zugehörigen Lehrsystem die Sünde als Entfernung und Abwendung von Gott vorgestellt, dass die Verleihung des christlichen Heils synergistisch gedacht und endlich zwischen den Glauben und die Liebe oder die guten Werke das Mittelglied der Hoffnung eingefügt wird: so sind auch dies wichtige Eigenthüm-

lichkeiten dieser Religionsansicht, mögen sie auch nur unvollkommen verwerthet worden sein.

Zur Begründung verweise ich nur auf die mehrfach im Obigen gegebenen Andeutungen, welche die Absicht hatten, die religiöse und sittliche Grundansicht auch unabhängig von den einzelnen Lehren erkennbar werden zu lassen.

## § 149. Kirchlich-dogmatischer Charakter.

Dieses Urtheil lässt sich aber nur mit Bezug auf das angegebene Grundzügliche aufrecht erhalten, ganz anders muss es ausfallen, sobald auf die kirchliche Bearbeitung und intellectuelle Behandlung des Glaubens reflectirt wird. Dann sehen wir eine Religion, die sich in ihrem eigenen hohen Fluge hemmt; sie beginnt mit dem Aufschwung zum Ewigen und Unsichtbaren und endigt in sinnlicher Beschränktheit, ohne den Rückweg zu der Heimath ihrer Ideen zu finden. Der vielgespriesene Geist verfällt den Schicksalen des Buchstabens, das Princip der Freiheit begiebt sich in die Enge gesetzlicher Formen. Die Gemeinde selber, die kein anderes Haupt als das ihr angeborene kennen will, erklärt sich selber für ohnmächtig ohne priesterliche Bevormundung. Der Trieb des Symbolismus oder der bildlichen Vergegenwärtigung des Uebersinnlichen sinkt herab zum Bilderdienst und zur abergläubigen Verehrung der Liturgie und des täglichen sacramentlichen Wunders. Der vorangestellte Idealismus erliegt dem sinnlichen Bedürfniss. Die Frömmigkeit selber will mehr geniessen und beschauen, als geistig genährt werden. Aller Inhalt des Glaubens und Wissens stellt sich unter die gleichlautende Firma einer auf sich selbst ruhenden „Orthodoxie“. Die Tradition gleicht einer Röhre, die ihre Gewässer gleichsam von verschiedenen Bergen empfangen hat, welche sie dann wie in gleichem Behälter fortführt, aber an freier Ergiessung und fruchtbarer Wirksamkeit hindert.

Die Seele der griechischen Kirchlichkeit wohnt daher in einem beschränkten Leibe, ihr Standpunkt hat sich immer ein-

seitiger zum Abschluss gebracht und ist dadurch aus dem Bereich der grossen Anregungen und Wechselwirkungen herausgetreten, die Folge war Unempfänglichkeit und Steifheit. Als Frömmigkeit und religiöse Denkart höchst ehrwürdig und bedeutungsvoll, nimmt diese Abtheilung der Christenheit als Kirche und Wissenschaft eine untergeordnete Stufe ein, und wie der griechische, d. h. Julianische Kalender dem abendländischen um 12 Tage nachfolgt: so muss auch sie ungeachtet ihrer höheren Bestimmung in kirchlicher wie in wissenschaftlicher Beziehung die zurückgebliebene genannt werden.

Eine Erneuerung würde aber, da allem Fremden, Abendländischen und „Fränkischen" von vornherein misstraut wird, nur von Innen heraus recht gedeihen, etwa unter Anführung eines verjüngten Cyrillus, der aber nicht wie dieser mit einem übereilten Bekenntniss, noch wie Nikon mit Wiederherstellung der Kirchenbücher, sondern mit Anstalten zur Förderung der Geistesbildung und des Gemeindelebens seine Mission eröffnen müsste.

Wenn in der Türkei die Fortschritte der geistigen Cultur durch einen allgemeinen Zustand intellectueller und sittlicher Lahmheit gehemmt werden: so stehen ihnen in Russland der gänzliche Mangel an Freiheit und lebendiger Wechselwirkung innerhalb der kirchlichen Kreise, die Sparsamkeit und Unfruchtbarkeit der Predigt, die Magerkeit der theologischen Literatur, die geringe Zahl der Zeitschriften und die Beschaffenheit des Unterrichts im Wege; denn in diesem werden die universellen philosophischen Disciplinen grossentheils ferngehalten, nur Logik und patristische Philosophie sind fester Lehrgegenstand für die künftigen Kleriker. Eine kirchliche Reform dürfte aber nicht lediglich aufklärender Art sein, denn das Verhältniss zur Religion spaltet ohnehin die Gesellschaft, und die fromme Anhänglichkeit der grossen Volksmenge contrastirt grell mit der Denkart der höheren Stände, die sich in weitem Umfange von allen kirchlichen Interessen losgesagt haben. S. Eckarts Aufsätze in den preussischen Jahrbb. 1868. Dazu die scharfen Bemerkungen von Döllinger, Kirche und Kirchen, München 1861. S. 175 ff.

## § 150. Lateinische und griechische Christenheit.

Im Hinblick auf die Erscheinungen des Abendlandes zeigt sich sofort der Unterschied der griechischen und lateinischen Religiosität, zu dessen Verständniss wir im Verlauf die Hülfsmittel gesammelt haben. Die Symbolik hat diese beiden Grössen nicht als Confessionen, sondern als kirchlich darstellbare Geistes- und Lebensrichtungen anzusehen. Natur und Geschichte haben beiden ihre eigene Physiognomie verliehen. Die eine ist von Antiochien, Alexandrien und Constantinopel, die andere von Nordafrika und nachher von Italien aus zu einem zusammengehörigen Ganzen ausgestaltet worden; aber indem Europa sich unter beide vertheilte, verblieben die ergiebigeren Bestandtheile dem lateinischen Besitz. Schon in den allgemeinen Anschauungen zeigt sich ein gewisses qualitatives Anderssein; mit der Lebensansicht selber kleiden sich auch die Begriffe Gottes, der Welt und der Sünde in ungleiche Linien, ohne dass wir befugt wären, Recht und Wahrheit auf dieser oder jener Seite allein zu suchen. Als Genuss, als geistige Erhebung und Weihe ist die Religion mehr auf dem östlichen Gebiet, als sittliche Bildungskraft auf dem westlichen gepflegt worden. Mit gutem Grund wird die griechische Kirche die des metaphysischen Dogma's, der Mystik, der Askese, die lateinische die der Disciplin, der Zucht und kirchlichen Praxis genannt; auch ist die letztere in die subjective Sphäre des Glaubens und der Sittlichkeit tiefer und gründlicher eingedrungen als jene. Und diese Eigenschaften führen noch auf andere. Die Zucht erstarkt nach allen Seiten zur Ordnung, in der intellectuellen und sittlichen Richtung schliessen sich Uebung und Schule an, lauter Impulse zu kräftigem Wachsthum. Wenn uns das östliche Kirchenthum ein Gewordenes, Ererbtes und Zuständliches vor Augen stellt: so herrscht in dem westlichen das Gesetz der thatkräftigen Erwerbung und Aneignung, dort also der gleichartige stationäre, hier der beweglichere Geist; dieser aber konnte, was er nicht aus von Haus besass, leichter auf dem Wege des Studiums

gewinnen, als umgekehrt das Seinige auf den anderen überzugehen vermochte. Zugleich ist diese grössere Erregbarkeit dem freien persönlichen Eingreifen Einzelner ungleich förderlicher; wir sprechen daher die wahre Ueberlegenheit der abendländischen Abtheilung aus, wenn wir sagen, dass persönliche Begabung und Thatkraft sich in ihrer Mitte weit bedeutender und vielseitiger hervorgethan habe, nur dass es historisch jederzeit unbeantwortlich bleibt, ob Reichthum oder Armuth an ausgezeichneten Persönlichkeiten die Ursache oder vielmehr die Folge allgemeiner zuständlicher Verhältnisse sei. Diese ganze Vergleichung ist von der Art, dass sie bis zu einer gewissen Grenze von der Trennung des katholischen und protestantischen Standpunkts absehen darf.

Englische Theologen haben diese Parallele mit Aufmerksamkeit und Glück verfolgt, um nachzuweisen dass sich der Name einer lateinischen Christenheit im weiteren Sinne historisch und begrifflich festhalten lasse. Ausser der erwähnten Schrift von Stanley verdient Auszeichnung: *Henry Hart Milmann, History of Latin Christianity, 3 vols. Lond. 1854,* ausführlich angezeigt in *Quaterly Review, vol. 95. Lond. 1854. p. 38.*

## § 151. Einzelne Berührungspunkte.

Ihrem Lehrtypus nach hat die griechische Kirche mit jeder anderen Confession Einiges gemein. Ihre Ansicht von der Freiheit und Erwählung nähert sich der Lutherischen, während die griechische Observanz in der Zählung des Dekalogs und in dem Gebrauch des gesäuerten Brodtes mit der übrigens weit abstehenden reformirten zusammentrifft. Verwerfung des Papstes, der Kelchentziehung, des lateinischen Fegefeuers, des durchgeführten Cölibats sind Einigungspunkte mit beiden protestantischen Confessionen. Dem Geiste nach darf sie nicht Paulinisch heissen, denn sie stellt die Werke neben den Glauben, und nicht der Todes- sondern der Auferstehungstag des Herrn bildet den Höhepunkt gemeinsamer Andacht, — auch nicht Petrinisch, obgleich die Hervorhebung

der Hoffnung dem Petrinismus entspricht; — sie ist vielmehr die Jakobuskirche, da sie ihre apostolische Gründung am Liebsten auf Jakobus als den Bruder Christi und ersten Leiter der Urgemeinde zurückführt.

Der volksthümliche Eindruck des Ostertages wird vielfach und immer mit starken Worten geschildert. „Ostern ist in Russland das Fest christlicher Gleichheit und kirchlicher Einheit, — das Hauptfest der Christenheit, seine Bedeutung der Eintritt des Jenseits in das Diesseits und die allgemeine Weltversöhnung, seine Feier der Prüfstein des kirchlichen Zustandes.“ „Bei dem Zuruf: Christus ist erstanden, athmen Millionen gedrückter Seelen frei auf und werden von dem frischen Lebenshauche geistiger Freiheit in eine Trunkenheit versetzt, welche sie dem Bewusstsein der schalen Wirklichkeit von vorher und nachher entrückt.“ S. Wimmer, Die Kirche Russlands, S. 17. Der Name Jakobuskirche rechtfertigt sich nicht allein aus der einfachen Behauptung des Werkprincips, sondern ebenso aus der Berufung auf die Gemeinde von Jerusalem, welche in ihrem natürlichen durch Jakobus vermittelten Verband mit dem Herrn alle anderen an Ursprünglichkeit übertrifft und die Vorzüge Roms in Schatten stellt. Von diesem Standpunkt aus wird der Primat des Petrus bestritten.

## § 152. Griechischer und Römischer Katholicismus.

Der vorherrschend katholische Standpunkt in Bezug auf die drei Momente des Priesterlichen, Werkheiligen und Sacramentlichen ist nachgewiesen worden. Neben dem von Rom ausgegangenen progressiven, angreifenden, verbreitenden oder erobernden Katholicismus repräsentirt die griechische Christenheit den conservativen und defensiven, welcher seinen eigenen Bestand nur möglichst unverändert fortpflanzen will. Dieser also, obgleich mit äusserster Zähigkeit an seinem Boden haftend und selbst unter Umständen geneigt, benachbarte kirchliche Gegenden oder fremde in sein eigenes Innere eingedrungene Elemente sich gewaltsam einzuverleiben, fühlt sich zur Verbreitung in weite Entfernungen nicht angetrieben; er besitzt nur wenig Expansionskraft, daher auch seine geringe Thätigkeit für die ferne Mission, im Ausland ist er nur schwach und sporadisch vertreten.

Den Beweis liefert die Statistik. Ausserhalb der ihr ganz oder grossentheils zugehörigen östlichen Länder hat die griechische und russische Kirche, unirte oder nicht unirte, nur eine sehr zerstreute Existenz in kleinen Gemeinden, Gesandtschaftskirchen oder Familienkapellen. In Nordamerika, woselbst der Römische Katholicismus nach bedeutenden Anstrengungen in den letzten Decennien bereits 2000 Kirchen und 5 Millionen nominelle Mitglieder besitzt, hat sie kaum die ersten Versuche einer Ansiedelung gemacht.

## § 153. Folgerungen.

Aus diesem Grundverhältnisse erklären sich noch zwei andere Verschiedenheiten. Beide Kirchen sind durch das Princip der Tradition verbunden, aber während die östliche Ueberlieferung von einem gewissen Zeitpunkt an nur noch das Ueberkommene fortzuleiten sucht, blickt die lateinische rückwärts und vorwärts zugleich und trachtet darnach, ihren eigenen Inhalt durch neue Bestimmungen zu verdeutlichen, zu ergänzen oder zu vollenden, sei es auch mit Hülfe von Machtsprüchen, von Erfindung und Fiction. Ebenso werden beide durch die hierarchische Regierungsform einander gleichgestellt; allein die westliche Hierarchie vermöge ihrer monarchischen Leitung und Unabhängigkeit vom Staat hat seit vielen Jahrhunderten einen ungleich höheren Grad von geistlicher Herrscherkraft aber auch Herrschsucht aufgebracht als die östliche, innerhalb welcher theils die disciplinarischen Mittel schwächer ausgebildet, theils die Scheidung des Klerus von der Gemeinde nicht durchgeführt ist. Dagegen fällt eine Trennung in die Geistlichkeit selber, deren eine Hälfte durch die Ehe auch mit dem Volksleben verbunden wird. Auch die Stellung nach Aussen ist auf jener Seite schärfer und exclusiver ausgeprägt.

Diese Unterschiede reflectiren sich zugleich auf dem sittlichen Gebiet. Die Römische d. h. die productive Tradition hat zu Fälschungen aller Art geführt, deren Ausdruck die erdichteten Decretalbriefe, die Annahme der Constantinischen Schenkung, die krasse Behauptung eines nicht

nur zu glaubenden, sondern schon vormals geglaubten unfehlbaren Papstes und vieles Andere sind. Manche Neuerungen z. B. in der Sacramentslehre sind von der westlichen Kirche erst auf die östliche übergegangen. Aus der anderen Quelle der Disciplinargewalt und der durch diese unterstützten kirchlichen Herrschsucht und Selbstsucht sind der Ablasshandel, der Jesuitismus und Ultramontanismus sammt den Greueln der Ketzerverfolgung und Inquisition hervorgegangen, — lauter gewaltige, schwere und in's Grosse gehende Sünden, welche der griechischen Kirche entweder gar nicht oder nicht in gleichem Umfange nachgesagt werden können. Die letztere ist minder erfinderisch in ihren Aussagen und weniger anmaassend in ihrem Regiment, wie denn auch ihr Dogma durch die begleitende Mystik gemildert wird; dagegen leidet sie historisch betrachtet an zahlreichen kleineren Gebrechen theils der Schwachheit theils der praktischen oder theoretischen Unredlichkeit, der unaufrichtigen List und des leeren Scheinwesens, und da sie ausserdem von der Römischen, — nicht weil diese die Römische, sondern weil sie die lateinische, abendländische und culturhistorische ist, — an Tugenden, persönlichen Leistungen und Verdiensten weit übertroffen wird: so haben wir auf ein vergleichendes sittliches Gesammturtheil zu Ungunsten der einen oder der anderen Richtung dennoch zu verzichten. Nur Eins darf für die Gegenwart nicht vergessen werden, dass eine durch Jahrhunderte geknechtete Kirche wie die von Constantinopel und Hellas sich nur langsam zu sittlicher Mündigkeit und geistiger Freiheit zu erheben vermag.

Die Römische Kirche gelangt zu dem Satze: *extra ecclesiam nulla salus,* während die andere nur behauptet: *extra baptismum* (wobei der Glaube vorausgesetzt wird) *nulla salus.* Auf Unterscheidungen wie die von der formellen und materiellen Häresie hat sich die griechische Kirche niemals eingelassen. Auch wird ihr mit Recht mehr Duldsamkeit nachgerühmt, welches Lob jedoch nicht ohne Rücksicht auf ihren geringeren Verbreitungstrieb geschätzt werden darf. In Russland befinden sich die Protestanten im friedlichen Einvernehmen mit der orthodoxen Einwohnerschaft

und geniessen vielfach deren Unterstützung; zu einer rechtlichen Gleichstellung haben sie es aber nicht gebracht, und in den Ostseeprovinzen wird ihnen diese durch eine Reihe von halb politischen Gewaltmaassregeln gänzlich verkümmert.

## § 154. Neueste Bestrebungen.

Die neueren Wechselbeziehungen beider Confessionen verrathen eine gesteigerte Reibung und Eifersucht. Die Römische befindet sich, von Russland abgesehen, schon durch ihre grössere Wucht im Vortheil, und es ist ihr gelungen, der schon bestehenden kirchlichen Union um den Preis einiger Zugeständnisse, welche die kirchliche Verwaltung, den Gebrauch des Ungesäuerten, den Laienkelch, den Nachlass der Priesterehe für die niederen Kleriker und meist auch die übliche Liturgie betreffen, eine grössere Ausdehnung zu geben. Sie dringt in das Innere des türkischen Reiches, nachdem Pius IX. 1860 für diese Zwecke eine besondere Commission beauftragt hat. Gleichzeitig wird durch die Bewegungen in der Bulgarei das Patriarchat von Constantinopel Schwierigkeiten und Verlusten ausgesetzt, die nur durch Einsicht in die Sachlage überwunden und durch eine erneuerte sittliche Ermannung aufgewogen werden können. Eine freiwillige Einigung mit Rom im Grossen würde dagegen stets einem Uebertritt ähnlich sehen, zu welchem dermalen nicht die geringste Wahrscheinlichkeit vorliegt.

Bekannt ist der alte Zank über den rechtmässigen Besitz der Grabeskirche in Jerusalem, von dem gesagt worden, dass er zugleich eine Hindeutung auf die grössere Streitfrage über den zukünftigen Territorialbesitz des gelobten Landes und der Türkei selber in sich trage. Nicht weniger verdient Beachtung, dass in einigen der griechischen Confession angehörigen Ländern der Trieb nach einer kirchlich-nationalen Verselbständigung mit verdoppelter Stärke lebendig geworden ist. Hellas und Serbien haben sich längst von dem alten hierarchischen Mittelpunkt abgelöst, jetzt aber hat sich dasselbe Streben noch eines anderen und zwar innerhalb des türkischen Reiches belegenen Landes bemächtigt.

Die Bulgarei fordert Befreiung von der Oberherrschaft des ökumenischen Stuhles; darauf bezieht sich der gegenwärtige bulgarische Kirchenstreit. Der wichtigste Inhalt dieser durch Unvollständigkeit der Berichte und Voreingenommenheit öffentlicher Beurtheiler sehr unklar gewordenen Angelegenheit scheint auf Folgendes hinauszukommen. Alte Schäden des griechischen Kirchenregiments sind nach und nach als unverträglich mit den Bedürfnissen eines erstarkenden Volkslebens empfunden worden. Die bulgarischen Bischofsämter waren vom Phanar aus vielfach nur mit Nationalgriechen und Gräcisirten besetzt oder an Meistbietende verkauft worden. Jetzt erschienen diese griechischen Kleriker als aufgenöthigte Fremde und Eindringlinge, das Verhältniss zu der bulgarischen Kirche verschlimmerte sich seit dem Krimkriege. Ueber Druck und Vernachlässigung von Seiten der Kirchenbehörden wurde laut und immer lauter geklagt; die griechische Sprache, hiess es, werde zum Nachtheil der einheimischen gepflegt, griechische Geistliche und Lehrer den bulgarischen überall vorgezogen, jeder wünschenswerthe Fortschritt der Volksbildung gehemmt und verabsäumt. Einer solchen Noth und Landplage könne nur durch Befreiung von den Fesseln des Patriarchats gesteuert werden; die Bulgarei habe vollen Anspruch auf eine eigene kirchliche Oberleitung, und vor Allem sei nöthig, zur Hebung des Unterrichts, Besserung der Schulen und Gründung geistlicher Seminare Mittel herbeizuschaffen und die heimische Sprachbildung und Literatur zu fördern. Auch berief man sich auf alte Zeiten, in denen das Land sich schon im Besitz einer selbständigen Kirche befunden habe. Auf dieses historische Argument ist indessen nicht viel zu geben. Allerdings hat im zwölften Jahrhundert eine solche Unabhängigkeit stattgefunden; von Theophylakt, Erzbischof von Achrida, ist gewiss, dass er sich um Constantinopel nicht kümmerte, und ebenso verhielten sich spätere Erzbischöfe vor den Zeiten der türkischen Eroberung. Mit anderen dagegen wurde der rechtliche Verband mit dem Patriarchat wieder aufgenommen, das Verhältniss war ein getheiltes und wechselndes, auf welches der stolze Name einer „autonomen Nationalkirche“ keine Anwendung erleidet. Dies also die oft wiederholten Beschwerden der Bulgaren, und sie führten zu einer Reihe von Petitionen, welche 1860 dem Grossvezier bei dessen Rundreise vorgetragen wurden. Zunächst blieben die Anträge unberücksichtigt, der ökumenische Stuhl versagte jedes Zugeständniss. Man sah sich nach auswärtigen Unterstützungen um, und was in Constantinopel verweigert worden, fand natürlich in Rom eine weit günstigere Auf-

nahme. Der Papst zeigte sich zur Uebernahme eines Protectorats über die Bulgaren bereit, mit ihm wurden Unterhandlungen eingeleitet und es würde zu einer weitgreifenden Römischen Union gekommen sein, wenn sich England und Russland nicht damals zu Gunsten der griechischen Oberleitung in's Mittel gelegt hätten. Kanitz nennt dieses Römische Bündniss einen interessanten Versuch, es war aber glücklicher Weise ein vergeblicher; die kaum geschlossene Vereinbarung löste sich wieder, die Zahl der Römisch Unirten blieb auf etwa 60,000 beschränkt. Auch sollte bald eine neue Wendung eintreten. Russland hatte in der orientalischen Sache stets dasselbe Ziel verfolgt: Erhaltung seines Einflusses im Orient und in der Hauptstadt für alle Fälle. Bisher war die Beschützung des Patriarchats das Mittel gewesen, um der Pforte gegenüber das Ansehen Russlands sicher zu stellen; nunmehr wurde dieses Bündniss mit dem entgegengesetzten vertauscht, ohne dass man folgern dürfte, dass Russland sich und seine ehrgeizigen Interessen verleugnet haben sollte. Hiermit ist die Wandlung der russischen Kirchenpolitik bezeichnet, jetzt nimmt diese für die behauptete Machtstellung das Slaventhum zu Hülfe. Die Bulgaren wurden daher als slavische Stammesgenossen begünstigt und die türkische Regierung für deren Wünsche gewonnen. Die letztere nämlich, anfangs darauf bedacht, die Eigenmacht des ökumenischen Stuhles zu brechen und dazu das von Rom angebotene Protectorat zu benutzen, schlug nun gleichfalls den anderen Weg ein, das Verlangen nach Ablösung der bulgarischen Kirche fand Gehör. In dieser Richtung geschahen 1869 vorbereitende Schritte, und im folgenden Jahre wurde mit bulgarischen Bischöfen und anderen Notabeln ein doppeltes Statut für die neue Kirchenordnung vereinbart. Beide Entwürfe, obwohl in wichtigen Beziehungen beifallswerth, wurden vom Patriarchat zurückgewiesen, aber auch der Antrag auf Erledigung durch ein allgemeines Concil scheiterte an dem Widerspruch Russlands. Der hartnäckige Patriarch Gregorius legte sein Amt nieder, sein milder gesinnter Nachfolger Anthimus erklärte sich bereit, auf ein Uebereinkommen zur Bildung einer eigenen bulgarischen Kirchenprovinz einzugehen. Die Bulgaren aber, erneuerter kirchlicher Unterhandlungen müde, überliessen ihre Angelegenheit ganz dem Staat, und die türkische Regierung, an ihrem nunmehrigen Standpunkte festhaltend, gelangte im nächsten Jahre zur Entscheidung. Der Ferman, welcher der Bulgarei eine selbständige Kirchenverwaltung im Princip zusichert, ist im Frühling 1872 erlassen worden; ein Exarch Anthimus wurde ernannt, den jedoch, weil er auf unregelmässigem

Wege diese Stellung erlangt, der ökumenische Stuhl verwarf und am 12. Mai mit dem Banne belegte. Dies die augenblickliche Sachlage. Eine Versammlung der Patriarchen ist angekündigt. Bleibt es bei dem Beschlossenen: so liegt die Folge klar vor Augen. Da die Bulgarei gegen fünf Millionen Einwohner umfasst: so ist die Macht des Patriarchats wenn nicht vernichtet, doch sehr wesentlich verkürzt. — Wer mag sich wundern, wenn gegen diesen Ausgang von den griechischen Kirchenparteien entschiedener Protest erhoben wird! Manche sehen darin nichts als Willkür und Unrechtmässigkeit, die vernünftigen Stimmführer des Hellenismus geben eine beachtenswerthe Antwort. Die begangenen Fehler und Nachlässigkeiten nehmen sie im Allgemeinen nicht in Abrede, leugnen aber die methodische Verdrängung der bulgarischen Sprache und Geistlichkeit und bezeugen, dass sich die griechischen Bischöfe auch vielfach und in schwerer Zeit um die dortige Gegend verdient gemacht haben; auch stellen sie die ganze Unternehmung in ein anderes Licht. Man rede wohl gern von sittlicher Entrüstung und von dem naturgemässen Drange der Bulgaren nach nationaler, moralischer und intellectueller Wiedergeburt, in der That aber habe es damit eine andere Bewandtniss. Die Agitation sei eben nicht aus dem Innern des Volksgeistes frei hervorgegangen, sondern von Aussen durch russische Geschäftsführer und Bulgaristen angestiftet, welche damit begonnen hätten, die Gegenden gemischter Bevölkerung im bulgarischen Interesse aufzuregen. Nicht die Sorge für die kirchlich-nationale Hebung des Volks dürfe als die aufrichtige Absicht der geschehenen Schritte hingestellt werden, sondern das letzte Ziel sei Schwächung der Grosskirche von Constantinopel und Einführung eines Alles überwuchernden Slaven- und Russenthums. Wir sind ausser Stande, die Richtigkeit dieser Entgegnungen im Einzelnen zu controliren; die letzte Hinweisung halten wir aber in dem Sinne für glaubwürdig, dass die Bewegung jedenfalls von russischer Seite begünstigt und gesteigert worden ist. Andrerseits kann aber auch die grosse Mitschuld des ökumenischen Stuhles und der bisherigen Kirchenleitung an dem entstandenen Zerwürfniss keinem Zweifel unterliegen. Jene Kritik kommt also dennoch zu spät. Die Verselbständigung der bulgarischen Kirche, wie immer auch beiderseitig veranlasst und verschuldet, erscheint unter den gegebenen Umständen als berechtigt, sie erhebt sich dadurch über das Gepräge der blossen Machination oder Intrigue, dass sie sich an ähnliche neuere Veränderungen anschliesst, und sie liefert den neuesten Beitrag zu jenen stammesmässigen Gestaltungen und Abgrenzungen, welche in die kirchlichen

Verhältnisse des Orients so tief eingreifen, wenn auch mit dem Unterschied, dass es sich hier um ein Land handelt, welches mit dem bisherigen kirchlichen Mittelpunkt politisch verbunden bleibt. Das begonnene Werk wird sich unseres Erachtens nicht mehr rückgängig machen, sondern nur noch in die Schranken der Billigkeit stellen lassen. Mit Recht wird daher gefordert, man solle bei der weiteren Regelung nicht über das natürliche Maass hinausgehen; nur die Gegenden der rein bulgarischen, nicht die der gemischten und halbgriechischen Bevölkerung bedürften der Ablösung, und selbst für die ersteren müsse noch ein Pflichtverband mit dem ökumenischen Stuhle fortbestehen, — Bedingungen wie sie ähnlich auch von dem Patriarchen Anthimus geltend gemacht worden. Der weitere Verlauf lässt sich noch nicht absehen. Einen Untergang des hellenischen Elements in der Hauptstadt kann Niemand wünschen, so wenig wie eine Herrschaft des Panslavismus. Somit bleibt nur die Hoffnung übrig, dass die Kirche von Constantinopel aus diesem in der That schweren Geschick auch die Antriebe zu ihrer eigenen inneren Erneuerung gewinnen möge. Vgl. die sehr tendenziösen Artikel von Kanitz in der Beilage zur A. Z. 1871, N. 332. 39. 47, dazu die unbefangene Darstellung in dem Aufsatz der Preuss. Jahrbb. 1872, Maiheft S. 618, und das Urtheil von Mendelssohn-Bartholdy in dem Artikel der Zeitschrift: Im neuen Reich 1872, N. 22. Der griechische Standpunkt wird in anständiger Weise vertreten in der neugriechischen Zeitung „Klio“ Juni d. J. N. 573.

## § 155. Fortsetzung.

Durch das Vaticanische Concil von 1869—70 ist die Aufmerksamkeit auch nach jener orientalischen Seite hingerichtet worden. Die altkatholische Bewegung hat sich die Aufgabe gestellt, durch Verwerfung des päpstlichen Absolutismus und der Jesuitenherrschaft einen Boden zu gewinnen, von welchem aus auch die griechische Kirche ausgesöhnt werden könne. Daneben steht der vereinzelte Vorschlag eines Griechen- und Russenfreundes, welcher den liberalen Mitgliedern der Römisch-katholischen Kirche den Rückgang zu dem Standpunkt des ungetheilten Katholicismus empfehlen soll; für diesen aber findet der Rathgeber kein anderes sicheres Hülfsmittel als

das eines Anschlusses an die russische Synode als die Vertreterin der reinen Orthodoxie und des vollkommenen Cultus. Also entweder Heranziehung der Griechen und Orientalen an das Abendland oder vielmehr Benutzung der russischen Kirche zur Herstelluug eines haltbaren und daher auch in den westlichen Ländern einzuführenden Katholicismus. Beide Gedanken, obgleich sehr ungleich an Werth und Brauchbarkeit, — denn der letztere ist ganz unausführbar, — treffen doch darin zusammen, dass durch sie die Bedingungen einer zur Einigung dienlichen katholischen Kirchenreinigung aufs Neue in Untersuchung gestellt werden, und dass die griechische Kirche wieder mehr in die Mitte grosser Interessen der gesammten Kirchenwelt gezogen wird.

In dem Programm des im September 1871 zu München gehaltenen Katholiken-Congresses findet sich § 3 der Satz: „Wir hoffen auf eine Wiedervereinigung mit der griechisch-orientalischen und russischen Kirche, deren Trennung ohne zwingende Ursachen erfolgte und in keinen unausgleichbaren dogmatischen Unterschieden begründet ist.“ In den Verhandlungen selber wird mit Bezug auf § 2: „Wir bekennen uns zu dem Primat des Römischen Bischofs, wie er auf Grund der Schrift von den Vätern und Concilien in der alten ungetheilten christlichen Kirche anerkannt war“, — von den Griechen gesagt: „Es ist nicht an dem, dass sie den Primat leugnen, sie erkennen den Primat an, sie erkennen auch den Römischen Bischof an, den historisch berechtigten Träger der Primatsidee der Kirchen, welchen sie als einen wesentlichen Grundzug der Kirche durchaus nicht weggeworfen und aufgehoben haben wollen.“ Und an einer anderen Stelle: „Die orientalische Kirche hat in ihrem Alterthum und eben auch später immer gesagt, dass sie den Bischof von Rom als primus unter den christlichen Bischöfen annehmen könne und wolle. Das wird durch die alten ökumenischen Concilien bezeugt und ward auch immer von unserer Kirche als Grundlage des allgemeinen dogmatischen Bewusstseins angenommen“ (vgl. den Stenogr. Bericht über die Verhandlungen S. 10. 18. 20). Es liegt uns fern, den Standpunkt des Congresses und der von ihm ausgegangenen altkatholischen Bewegung, der jeder Protestant mit wohlwollender Theilnahme folgen soll, hier im Allgemeinen in Erwägung zu ziehen. Wohl aber scheint es nothwendig, das Resultat unserer obigen Darlegung mit den eben angegebenen Sätzen zu

vergleichen; denn jede Aufgabe gewinnt an Klarheit, wenn sie an dem ihr vorliegenden Thatbestand genau und ohne Täuschung gemessen wird. Uns hat sich ergeben, dass die Griechen um den historischen Ehrenvorrang der Römischen Kirche allerdings niemals geeifert haben; einen solchen räumen sie ein, aber ebenso gewiss haben sie den Primat des Petrus sowie den auf diesem erst beruhenden Primat des Römischen Bischofs als religiöse Lehre fortdauernd bestritten oder nur in jener künstlichen und unaufrichtigen Weise des Florentinischen Concils gelten lassen. Eine Primatsidee von innerer Nothwendigkeit oder als Grundzug der Kirche Christi und Basis des allgemeinen „dogmatischen Bewusstseins“ gedacht hat ihrer Religions- und Geschichtsanschauung stets fern gelegen, und sie würden nur für eine solche Vereinbarung, welche jene nicht mehr zur Bedingung macht, gewonnen werden können.

Die andere Ansicht, nach welcher die Einigung des wahren Katholicismus von Russland und der russischen Synode aus in Angriff genommen werden soll, ist von J. J. Overbeck, einem ebenso heftigen Antiprotestanten wie Gegner des Papstthums höchst eifrig verfochten worden. Zwei frühereSchriften: Die rechtgläubige katholische Kirche etc. Halle 1869, und Die providentielle Stellung des orthodoxen Russlands 1869, verfolgen dasselbe Ziel. In dem russischen Glaubens- und Kirchenwesen wird der wahre unverlorene Stempel der „Panorthodoxie“, das Ideal der Liturgie und des Cultus gefunden so wie die einzig gesunde Gemeinschaft von Staat und Kirche. „Die morgenländische Kirche ist die Hüterin der Kirche der ungetheilten Christenheit, welche die ganze Welt umfasste, ehe Rom die christliche Gesammtheit in zwei feindliche Lager theilte; in ihr soll sich also auch der ganze Katholicismus wieder finden“ (Provid. Stellung, S. 50). „Entferne alles Heterodoxe aus der Römisch-katholischen Kirche und den R.-k. Kirchenbüchern: so hast Du dem Wesen nach die vorschismatische orthodoxe und abendländische Kirche.“ Man braucht also von dem Römischen System nur die späteren willkürlichen Zuthaten zu verbannen: dann gelangt man auf die Grundlage einer ungefälschten panorthodoxen Katholicität, welche alles Lebensfähige in ihren gesunden Organismus aufzunehmen die Bestimmung hat. Und dazu giebt es nach Overbeck's Meinung nur ein einziges Mittel. Die permanente Synode von Petersburg soll das Geschäft der Reinigung und Einigung in die Hand nehmen, und zwar zunächst mittelst einer Revision der lateinischen Liturgie. Denn die Liturgie ist „die Seele des Gottesdienstes, die Sonne und der Mittelpunkt, um den sich

Alles dreht." Mit gleichen Anträgen endigt die neueste Schrift: „Der einzige sichere Ausweg, — offener Brief an den Grafen Dimitry Tolstoy, Oberprocurator d. h. Synode", 1870, nach einer bitteren, aber auch theilweise sehr treffenden Kritik des Papismus, des Vaticanischen Concils und der Römischen Sonderlehren. „Die katholische Kirche, heisst es unter Anderem, hasst die päpstliche Suprematie als eine in die katholische Wahrheit eingeschwärzte Lüge", darum erblickt diese, nämlich das Papstthum, in jener den heftigsten Widersacher. „In der orthodoxen Kirche allein besteht Auctorität mit Freiheit" (S. 21. 22), während übrigens zur Rechten und zur Linken nur die eine ohne die andere gefunden wird. Die Vaticanische Synode hat für den Zweck der Kircheneinigung nichts geleistet, die eingeladenen „schismatischen" Prälaten sind nicht erschienen, die unirten sahen sich in Verlegenheit gesetzt, gedrückt, theilweise gewaltsam benachtheiligt. Aber nicht allein die unirten Orientalen, sondern die ganze Römische Kirche befindet sich am Vorabend eines Schisma's, folglich bleibt nichts übrig, als die einzige Handhabe zu ergreifen, die auf den Standpunkt der ungetheilten Christenheit zurückleitet. — Die kritischen Bemerkungen Overbeck's verdienen Beachtung, mit seinem positiven Programm wird er allein bleiben. Oder wer sollte ihm darin Recht geben, dass eine Reform des Katholicismus, statt tiefer zu graben und statt von frischen religiösen Impulsen auszugehen, sich damit zu begnügen hätte, dass sie nur gewisse Einzelnheiten und Auswüchse ausscheidet, ohne Umbildung und ohne lebendige Reproduction? Wir wenigstens halten, beiläufig gesagt, eine solche Erneuerung, so lange sie das Sacramentssystem unangetastet lässt, für erfolglos. Und wer sollte ferner mit ihm die „providentielle Stellung" der russischen Kirche in demjenigen suchen, wozu sie bisher gar keine Fähigkeit gezeigt hat, verbreitend zu wirken, aus ihren nationalen Schranken heraustretend auf einem ganz anderen Boden das Werk einer grossartigen Kirchenbildung zu übernehmen und zwar auf dem Wege einer liturgischen Revision?

## § 156. Stellung zum Protestantismus.

Endlich kommt noch das Verhältniss des Protestantismus zur griechischen Kirche in Betracht. Dieses wird durch Furcht und Hoffnung nicht behelligt, es ist in einigen Punkten ein sympathetisches, übrigens durchaus unbefangen

und objectiv. Der Protestantismus hat das Recht und die Pflicht, sich nach allen Seiten geistig zu erweitern, er soll von Allem lernen, auch nach dieser Richtung bieten sich ihm in doppelter Hinsicht lehrreiche Gesichtspunkte dar. Erstens dringt die griechische Religion und Kirche, weil sie selber die antike ist, unaufhörlich auf den Vorzug des Alterthums und sieht in der Vermeidung von Neuerungen das richtige und untrügliche Kennzeichen der Wahrheit. Wirklich finden sich gerade in dieser Confession besonders zahlreiche Anknüpfungen an das Schriftwort; allein diese Schriftstellen stehen vereinzelt, sind oft nur buchstäblich und ohne geistige Aneignungergriffen und mit den Zuthaten einer späteren Ueberlieferung gemischt. So befestigt sich der Charakter einer Alterthümlichkeit, welche vom Ersten und Urchristlichen dennoch absteht, ohne zu einem freien Urtheil über das Vergangene ermächtigt zu werden, und ohne der Zukunft neue Kräfte und Gestaltungen anvertrauen zu wollen. Von hier aus ist eine Vergleichung mit den protestantischen Grundsätzen möglich. Auch in der Geschichte des Protestantismus nimmt das Interesse an dem Alten und die ungleiche Schätzung des Neuen eine wichtige Stelle ein; man denke nur an den Synkretismus, als er auf die Hervorhebung des Alten, der Tradition und des *consensus patrum* einseitig hingedrängt wurde. Aber der gereiftere Protestantismus ist über die Vollgültigkeit des Gegensatzes von Alt und Neu erhoben worden. Für ihn gilt der Rückblick nicht zum Antiken, sondern zum Ursprünglichen, dieser aber ist ein geistiger, religiöser und principieller, doch nicht stofflich noch buchstäblich gebunden; dann schliesst er das Recht einer neuen aus der Gegenwart selber geschöpften Hervorbringung in sich. Diesen Standpunkt leiten Glaube, Erkenntniss und Liebe zum Wesen des Evangeliums zurück, ohne ihn darum zum Stillstand zu nöthigen, und ohne dass zwischen jenen beiden Endpunkten eine Zeitgrenze aufgerichtet werden dürfte, von welcher an der Fortschritt zur verwerflichen Neuerung wird.

## § 157. Schluss.

Nicht minder weitgreifend ist eine zweite Erwägung. Die griechische Kirche hat sich in enger Verbindung mit dem nationalen Leben entwickelt und erhalten, griechische und slavische Volksthümlichkeit bedingten und begrenzten ihre vornehmsten Erscheinungen. Ihre eigene religiöse und gemeinschaftbildende Kraft ist mit nationalen Neigungen verschmolzen, sie selbst gewinnt durch die innige Anschliessung an den Volkssinn und das nationale Selbstgefühl an Festigkeit, aber sie wird auch durch solche Schranken eingeengt und eines universellen Strebens beraubt. Derselbe Trieb wiederholt sich in den kleineren Abzweigungen der serbischen, bulgarischen, hellenischen Kirche und in den älteren Separatkirchen. Dieser national ausgeprägten griechischen steht die Römische Kirchlichkeit, zumal die ultramontane und Jesuitische diametral entgegen, weil sie in der Lockerung des nationalen Bandes ihre grösst Stärke gesucht hat, womit natürlich das Vorhandensein eines volksthümlich gefärbten und befestigten Katholicismus nicht geleugnet werden soll. Der Protestantismus aber befindet sich in der Mitte, er verwirft entschieden die letztere Tendenz, kann sich aber auch mit der anderen nicht auf gleiche Linie stellen. Die protestantischen Confessionen haben ihre Aufgabe erfüllt, indem sie die politischen Grenzen energisch überschritten und selbst die Stammesverbindungen vielfach durchkreuzten. Die jetzige Zeit ist bereit, dem nationalkirchlichen Princip wieder eine Wahrheit zuzuerkennen, der Gedanke einer Nationalkirche wird innerhalb des protestantischen Deutschlands auf vielen Seiten lebendig. Dieser aber scheint darin seine richtige Auslegung zu finden, dass das Kirchliche bildungsfähig genug vorgestellt wird, um sich auch den tieferen volksthümlichen Eigenschaften und Bedürfnissen harmonisch anzuschliessen. Er bedarf jedoch einer veredelten geistigen Anwendung, denn darauf kann die Absicht nicht hinauslaufen, jenes exclusive Hellenen- und Russenthum nachzuahmen, welches aus Glaubensgründen dem Volke und Staate

als solchem und umgekehrt aus national-politischen Interessen dem Glauben huldigt.

Die kirchlichen Grenzen und Verbindungen in ihrer verschiedenen Beziehung zu den unterliegenden Stammesverhältnissen zu untersuchen, wobei sich jede Abstufung und Mischung irgendwo als thatsächlich gegeben wird nachweisen lassen, ist eine noch zu wenig bearbeitete Aufgabe der kirchlichen Statistik.

---

## II. Separatkirchen und Secten.

### § 158. Vorbemerkung.

Da jede Kirche auch aus den von ihr abgelösten Nebenzweigen, welche deren Wesen einseitig oder fragmentarisch darstellen, mittelbar erkannt wird: so bedürfen für unsern Zweck auch die Separatkirchen und Secten noch einer kurzen Beschreibung. Die griechischen Sonderkirchen und kleineren Parteien zerfallen je nach ihrem alten oder neueren Ursprunge in zwei Gruppen. Die jüngere gehört der russischen Kirche an, die andere und ältere Gruppe ist aus dem grossen christologischen Kampfe des 5. bis 7. Jahrhunderts dergestalt hervorgegangen, dass jede Abtheilung dieses Streits eine kirchliche Absonderung zur Folge hatte. Aus der ersten Nestorianischen Richtung entstanden die Nestorianer, chaldäischen Christen, Thomaschristen, an die zweite monophysitische schlossen sich die Armenier, Kopten, Abessynier, Jacobiten, an die dritte monotheletische die Maroniten an.

Diese antiken und theils asiatischen theils afrikanischen kirchlichen Segmente zeigen ein locales, stammesmässiges, im Einzelnen fast familienhaftes Gepräge. Mit dem ursprünglich gegebenen, in oberflächlicher Ueberlieferung fortgeführten Lehrunterschied verbinden sich andere Eigenheiten der religiösen und sittlichen Denkweise, der Sitte und des Cultus. Ihr Glaube ist wesentlich Trinitäts- und Christusglaube, dieser

letztere aber in ungleicher Fassung. Die objective und rein dogmatische Hälfte der Heilslehre wird festgehalten, die subjective und ethische vernachlässigt. Die Grundlagen der alten Verfassung sind stehen geblieben. Im Abendlande würde die weit kräftigere geschichtliche Entwickelung längst diese Parteien umgestaltet oder verschlungen haben; hier aber werden sie durch den trägen Erhaltungstrieb gefristet, sie zehren nicht mehr von den Gründen ihrer Trennung, sondern von der Trennung selber und von der eigenliebigen Gewohnheit des Particularismus, obgleich der Mangel an Bildung und Wissenschaft nicht ihnen allein zur Last fällt. Dazu kommt, dass sie insgesammt vor dem Zeitalter der Scheidung der morgenländischen Kirche vom Abendlande ihr Dasein empfangen haben, weshalb sich die Feindschaft gegen das Papstthum auf sie nicht in gleichem Grade übertragen konnte. Daraus erklärt sich, dass die unter ihnen durch Jahrhunderte fortgesetzten Römischen Einigungsversuche nicht ohne einigen, theilweise beträchtlichen Erfolg geblieben sind. Auch die protestantische Missionsthätigkeit hat sich in neuerer Zeit, im Ganzen jedoch mit wenig Glück, auf diese Sonderkirchen erstreckt.

Es ist bemerkenswerth, dass der alte Trinitätsstreit im Orient keine Absonderung zurückgelassen hat. Der volksthümliche Arianismus verpflanzte sich durch die Gothen auf das Abendland, wo er zu Gunsten der christlichen Verbreitung lange fortwirkte, dann aber dem Wachsthum des grösseren katholischen Kirchenkörpers weichen musste. Was daher im Orient als unvertilgbarer Rest geistig-religiöser Verschiedenheit zurückblieb, konnte lediglich im Verhältniss zur Lehre von Christus zum Ausdruck gelangen.

Eine zusammenhängende Geschichte der orientalischen Sonderkirchen ist in neuerer Zeit noch nicht unternommen worden, doch liefert Pichler a. a. O. Bd. II. eine reichliche Vorarbeit. Ganz absehend von den älteren Quellen, die Hofmann S. 197 ff. zusammenstellt, beschränken wir uns im Folgenden auf einen beschreibenden Abriss.

## § 159. Nestorianer und Thomaschristen.

Die Nestorianer, seit 435 in Syrien kirchlich angesiedelt, dann weiterhin in Persien, Mesopotamien, Arabien verbreitet und unter allen Verfolgungen der Perser und zum Theil der Chalifen fortbestehend, sollen um 544 durch den Bischof Mar Aba ihre bestimmtere kirchliche Gesetzgebung erhalten haben. Als Pfleger der Philosophie und Medicin, Uebersetzer des Galen und des Aristoteles und selbst nicht ohne Einfluss auf den Islam und den Buddhismus übten sie vor Zeiten eine culturgeschichtliche Mission, an welche sich jedoch keine neueren Verdienste angeschlossen haben. Seit 1575 vertheilen sie sich unter die beiden Patriarchate von Elkusch bei Mosul und Urumia in Persien, von denen noch einige Bischöfe abhängen. Das Cölibat ist so wenig durchgeführt, dass sich die bischöfliche Würde sogar erblich fortpflanzen kann. Grundsätzlich gilt den Nestorianern das Schriftprincip, die Anerkennung des Nicänischen Symbols und die Hochschätzung der alten Antiochenischen Lehrer, zumal des Theodor von Mopsveste. Als einzige Theologie lebt etwa noch die Vorstellung, dass in Christus Menschliches und Göttliches scharf geschieden und die menschliche Natur stark hervorgehoben werden müsse. Der antike Standpunkt der Partei verräth sich in der Einfachheit und Bildlosigkeit des Gottesdienstes; daher auch die Dreizahl der Sacramente, man kennt nur die Taufe am 40. Tage mit einer Art von Confirmation verbunden, das Abend mahl ohne Transmutation und die Priesterweihe. Einige geben noch der Ehe einen sacramentlichen Werth. Die Liturgie wird nach altsyrischem Texte ausgeübt, die Beichthandlung streng beobachtet. Die Fastengesetze überschreiten das gewöhnliche Maass; zu den bekannten vier Hauptzeiten kommen noch drei andere, ein Elias- oder Kreuzesfasten von Ende August bis Anfang October, ein Jungfernfasten drei Tage nach Epiphanias und ein dreitägiges Ninivitenfasten nach Joh. 3, 6 vor Beginn der Quadragesimalzeit. Auch wird selbst am Sonntage gefastet, während am Abend des Mittwochs und

Freitags der Fleischgenuss erlaubt ist. Die seltsame Gewohnheit, Opferthiere zu schlachten, hat den protestantischen Missionaren viel zu schaffen gemacht. Der Einfluss der Römischen Päpste auf die Nestorianer begann schon im 13. Jahrhundert, führte aber erst weit später zu einer Ablösung der Unirten oder im engeren Sinne der „chaldäischen Christen" unter dem Patriarchen vor Diarbekir von Mesopotamien.

Noch einfacher sind die Gebräuche der Thomaschristen, wahrscheinlich eines versprengten Bruchtheils der syrischen Nestorianer. Sie haben als Unirte und Nichtunirte ihre Sitze auf der Malabarküste von Ostindien, die Letzteren mehr im Innern des Landes unter dem Metropoliten von Kanderat. Ihre Verwaltung ist kirchlich und bürgerlich zugleich, ohne strenge Scheidung der Geistlichen von den Weltlichen, aber gegründet auf Kirchenzucht und Busse. Das Klosterleben kennen sie nicht. Die Liturgie ist die syrische, doch fehlt dem Gottesdienst die eigentliche Messhandlung und der Eucharistie die Wandlung, während sich die Agapen hier noch erhalten haben. Knaben werden am 40., Mädchen am 80. Tage zur Taufe gebracht. Das Cölibat ist nicht gesetzlich.

Hiernach erklärt sich die dauernde Trennung der Nestorianer von der Grosskirche noch nicht allein aus der ohnehin halbvergessenen Differenz der Lehre, sondern erst aus der stammesmässigen Fortpflanzung, aus der Selbstgenügsamkeit der Existenz und den Schicksalen, die sich an dieses Sonderleben frühzeitig angeschlossen haben. Aehnliches gilt von den übrigen Parteien, aber die strenge Abgeschlossenheit nach der einen Seite erleichterte doch nach der andern den Einfluss der Römischen Propaganda. — Als neuestes Datum ist erinnerlich, dass der im Vaticanischen Concil anwesende „chaldäische" d. h. unirte Patriarch vom Papste gezwungen wurde, entweder seine Stelle niederzulegen, oder auf die bisher den unirten Nestorianern gewährten Freiheiten förmlich zu verzichten. Uebrigens s. Wiggers, Kirchl. Statistik, I, S. 276, Pichler, Geschichte der Trennung, II, S. 425 ff. Hasemann, Griechische Kirche, S. 267 und den Artikel in Herzog's Encykl., woselbst die übrige Literatur. Ueber die Fastengebräuche, Zöckler, Geschichte der Askese S. 150.

## § 160. Armenische Kirche.

Von den monophysitischen Parteien ist die der Armenier weitaus die wichtigste. Die armenische oder Gregorianische Kirche, der Sage nach apostolischen Ursprungs, gelangte schon im vierten Jahrhundert durch Gregor den Erleuchter zu einer gewissen Selbständigkeit, die eigenen Landesfürsten bekannten sich zu ihr. Dann wurde sie durch die Verwerfung des Concils von Chalcedon befestigt und im folgenden Jahrhundert ganz von der Hauptkirche getrennt. Der nationale Gegensatz erhielt und erleichterte diese Ablösung. Die Armenier unterscheiden sich dadurch, dass sie weniger als die Nestorianer zerstückelt und in ferne Gegenden verschlagen, ihre alten Sitze behauptet und mit ihrer Literatur und Sprache auch die kirchlichen Angelegenheiten gleichartig fortgesetzt haben. Ihr Volkscharakter vereinigt Zähigkeit mit geschäftlicher Betriebsamkeit. Wie schon im siebenten Jahrhundert an der Aufhebung des Schisma's gearbeitet wurde: so folgten nachher abwechselnd die langwierigsten Einigungsversuche der Griechen und Lateiner, der Kaiser wie der Päpste. Ein grosser Theil der inneren Geschichte verläuft in endlosen Unterhandlungen, wiederholten Annäherungen und Entzweiungen; die Römischen Anträge veranlassten eine Kritik des Papstthums und des kirchlichen Abendlandes, sehr ähnlich der oben von uns berichteten, bis endlich dennoch für eine Minderzahl der Anschluss an Rom durchgesetzt wurde und durch die Stiftung des armenischen Collegiums in Rom (1584) so wie später durch die Stellung und Thätigkeit der Mechitharisten (seit 1712) noch mehr Festigkeit gewann. In der Heimath hatten gelehrte Forschung und Schriftstellerei bis in's zwölfte und dreizehnte Jahrhundert geblüht, um dann zu erlöschen. Evangelische Missionen haben durch höhere Bildung und Unterricht wohlthätig gewirkt, scheiterten aber gewöhnlich auf dem inneren kirchlichen Gebiet an den Hindernissen des Cultus und des Bilderdienstes sowie an dem Widerstande des Klerus.

Die neuere Gregorianische Kirche vertheilt sich unter die

Gebiete von russisch Armenien, Persien und der Türkei, sie umfasst die unabhängigen Patriarchate von Etschmiazin, Sis in Cilicien und Aghthamar, dazu zwei andere von Jerusalem und Constantinopel, etwa vierzig Eparchieen, endlich zerstreute Häuflein in Italien, Oesterreich, England, Holland, Ostindien, zusammen gegen 2½ Millionen Seelen. Den Ehrenvorrang besitzt der Katholikos von Etschmiazin, welcher umgeben von einem Rathscollegium und einer Synode die Bereitung und den Verkauf des h. Salböls zu seinen wichtigsten Privilegien zählt. Ihm und den anderen Patriarchen steht die Wahl und Ernennung der Bischöfe zu, diesen aber ist die Ordination der Priester vorbehalten, mit denen sie alle übrigen Befugnisse nur zu theilen haben. Der niedere Klerus zerfällt in neun Stufen vom Fackelträger bis zum Presbyter. Mancherlei Namen und Anstalten, wie der Stand der gelehrten Mönche oder Wartabeds, vier geistliche Seminarien, Bibliotheken und Examina, — deuten auf eine Schätzung der Wissenschaften. Dennoch befähigt der Unterricht meist nur zu einem rituellen Kirchendienst ohne Predigt; die Quellen der eigenen Geschichte bleiben unerforscht, und die Klöster, — fast ausschliesslich Mannsklöster, aus denen die Bischöfe hervorgehen und die der Regel des Basilius folgen, — sind nicht selten Sitze der Roheit und Unwissenheit. In der Schlaffheit und Theilnahmlosigkeit des weiblichen Geschlechts ist die orientalische Gesittung vollständig ausgeprägt.

Die Vergleichung des Gottesdienstes und der Lehre gewährt dem Symboliker mancherlei, aber nur kleine Ausbeute. Im Allgemeinen sind Cultus, Kirchenordnung, Festzeiten, Fastenregeln, Wallfahrten, Bilder- und Heiligendienst den griechischen durchaus ähnlich, im Einzelnen aber doch von diesen verschieden. Die Religion selber ist weit mehr Darstellung als Lehre, Wissen und Erkenntniss. Aeltere Berichte sprechen von mehreren dogmatischen Abweichungen, wie Verwerfung der Erbsünde, der ewigen Strafen und der lateinischen Taufe. Nach neueren Zeugnissen ist jedoch, abgesehen von der mystischen d. h. monophysitischen Christologie das griechische

Lehrsystem wesentlich stehen geblieben, die lateinische Deutung der Trinität und des Fegefeuers wird bestritten, dagegen die Siebenzahl der Sacramente anerkannt, woraus erhellt, dass auch die jüngere Tradition nach dieser Seite einen Einfluss geübt hat. In der Person Christi wird jede Scheidung der Naturen hinweggedacht; er selbst, der gekreuzigte Gott, ist Gegenstand der Anbetung, seine Menschwerdung hat nur den Zweck des Todesopfers. In dem Taufritus sind die Formen der Besprengung und Untertauchung verbunden. Die Messhandlung wird durch die Länge der altarmenischen Liturgie sehr umständlich, durch äusseren Anstand und zuweilen durch Glanz auch feierlich, mit wenigen Ausnahmen muss sie die Predigt ersetzen. Im Abendmahl kommt gesäuertes Brodt und ungemischter Wein zur Anwendung; die nicht genossenen Brodtstücke werden vertheilt, die Consecration aber scheint nicht den bestimmten Sinn einer Wandlung zu haben. Die Priester geniessen zuerst und immer, die Laien nur an Festtagen, höchstens siebenmal im Jahr und nach vorangegangener Beichte. Ein Zeichen des Alterthums ist, dass der Ritus der Fusswaschung fortbesteht und statt Weihnachten der Epiphanientag gefeiert wird. Der Geist der Frömmigkeit erhellt aus der Strenge der Fastengebote, denn diesen liegt der Gedanke zum Grunde, dass der Mensch, wie er durch Essen gefallen sei: so auch durch Fasten aus dem irdischen Gefängniss zu Gott wieder emporsteigen müsse.

Die unirten Armenier mit dem Patriarchat von Constantinopel, mit mehreren Bisthümern und Klöstern in Aegypten und Armenien und einer beträchtlichen Diaspora sollen doch die Zahl von 90,000 nicht übersteigen. Sie lassen sich den Papst und die lateinische Trinität gefallen, ohne übrigens aus ihrem orientalischen Wesen herauszutreten. Ihre Stellung ist gedrückt, und das Verhältniss zu den Nichtunirten führt zu beständigen Reibungen. Wenn es der russischen Regierung nicht gelungen ist, die Gregorianische Kirche von Eriwan in die russische aufzunehmen: so übt sie doch durch den dortigen Klerus einen Einfluss bis tief nach Asien. — Die Thätigkeit der Bibelgesellschaften (1823) und der protestantischen Missionen (1830), anfangs glücklich, sah sich späterhin Hinder-

nissen und Schwierigkeiten aller Art ausgesetzt; sie führte zu einer scharfen Entgegensetzung des katholischen und evangelischen Bekenntnisses. Vielleicht würden diese Vereine glücklicher gewesen sein, hätten sie hier nur bildend, nicht eigentlich bekehrend wirken wollen, worüber wir auf unsere obigen Bemerkungen S. 105 zurückweisen. Einen Erfolg hatten sie in der Stiftung einer evangelisch-armenischen Gemeinde zu Pera (1846). Ueber diese und über den Verein für die prot. Armenier s. die Berichte von Pischon: Die protest. Armenier, Berl. 1863 (vgl. Deutsche Zeitschr. für christl. W. Jahrg. 1854—56) und von Pfeiffer, Die Armenier in der Türkei, Berl. 63. Baseler Missionsmagazin, 1832, H. 4. Ausserdem Pichler II, 438. Hasemann, 257.

## § 161. Jakobiten.

Ein anderer monophysitischer Zweig, nach Jakob Baradai **Jakobiten** genannt, hat sich in mehreren Gegenden von Syrien, Mesopotamien, Persien erhalten, an der Spitze ein Patriarch zu Antiochien, unter ihm ein Primas von Tagrit nebst einer Anzahl von Bischöfen. Mit den Nestorianern oder chaldäischen Christen theilen sie also die Heimath und die Kirchensprache. Schon im 5. Jahrhundert hatten sich die Monophysiten wie in Palästina, Mesopotamien und Aegypten so auch in Syrien befestigt, und es ist merkwürdig, dass derselbe Boden den alten dogmatischen Gegensatz in engen Grenzen aufbewahren konnte: hier die verständig unterscheidenden Nestorianer und dicht neben ihnen Andere, die in ihrer mystischen Ueberschwenglichkeit die menschliche Natur Christi in das göttliche Wesen ganz aufgehen lassen. Der Standpunkt der Jakobiten verräth völlige Unabhängigkeit von dem späteren kirchlichen Trinitätsstreit; sie halten sich an die Formel: *S. S. procedit a patre et accipit a filio* (Joh. 16, 14), und scheuen sich selbst nicht, den Geist auch vom Sohne ausgehen zu lassen. Die Beschlüsse von Chalcedon verwerfen sie, während sie die der Räubersynode gelten lassen. Kleine Abweichungen unterscheiden sie von den grundsätzlich befreundeten Kopten. Zum Abendmahl wird in neuerer Zeit stets

gesäuertes, mit etwas Oel und Salz gemischtes und frisch gebackenes Brodt verwendet. Die Bekreuzung geschieht mit Einem Finger. Die Wahl der Bischöfe und Patriarchen erfolgt häufig durch das Loos. Die Fastengebräuche sind in den zerstreuten Sitzen der Jakobiten ungleich geregelt, das bei den Nestorianern übliche Ninivitenfasten nach Epiphanias findet sich auch hier. Ausserdem beweist eine Reihe von älteren und verdienten Schriftstellern, dass die Jakobiten gelehrte Studien wenn nicht pflegen, doch vormals gepflegt haben.

Die Römische Union hat auch unter ihnen in unserem Jahrhundert in Antiochien, Damascus, Mesopotamien einiges Glück gemacht, auf ihrer Seite befindet sich ein Patriarch, ein Erzbischof und mehrere Bischöfe. Vgl. Hasemann, S. 270 und den Artikel von Rödiger bei Herzog.

## § 162. Kopten.

Auch die ägyptische Volkskirche hat ihre mit dem Monophysitismus gegebene Sonderstellung von Alters her behauptet; Eigenheit der Sprache und des Stammes schied sie von den Griechen, mit den Jakobiten bestand ein freundschaftlicher Verkehr. Nachdem die Kopten schon zu dem Florentinischen Concil, das jedoch bald wieder in Vergessenheit gerieth, herangezogen worden, sahen sie sich im 16. und 17. Jahrhundert dem unablässigen Andringen des Römischen Unionsbetriebes ausgesetzt. Sendungen der Jesuiten, Franciscaner, Kapuziner folgten einander und fanden theilweise williges Gehör; da aber nicht allein Annahme des Römischen Primats, sondern auch Beseitigung der judaistischen Sitten und Einführung des Römischen Ritus gefordert wurde: so ist der letzte Erfolg dieser Einigungsversuche nur gering gewesen. Weit gefährlicher wirkt gegenwärtig der Druck der ägyptischen Regierung und die eigene Armuth der Gemeinden.

Die koptische Kirche hat ihren Mittelpunkt in dem Patriarchen von Alexandrien, welcher in Kairo wohnhaft sich als Nachfolger des h. Marcus betrachtet und etwa hundert Kirchen

unter sich hat. Er wird vom Viceкönig bestätigt, hat die ihm untergebenen Bischöfe und Priester zu ordiniren und die Mönche zu weihen und besitzt ausserdem die Oberhoheit über die gleichartige abessynische Kirche. Die Klöster, vor Zeiten ehrwürdig und berühmt, sind theils eingegangen, theils haben sie ihre handschriftlichen Schätze an das Abendland abgetreten.

In religiöser Beziehung verbinden die Kopten mit der griechischen Trinitätsform und einem monophysitischen Bekenntniss Christi grosse Werthschätzung der Askese, der Wallfahrten und Gebetsübungen. Glaube und Lehre wollen auf die Symbole von Nicäa, Constantinopel und Ephesus und auf Aussprüche der Väter gegründet sein. Die subjective und ethische Richtung des religiösen Bewusstseins ist wie bei den meisten dieser Parteien völlig unentwickelt. Als Sacramente gelten wie bei den Nestorianern Taufe, Abendmahl und Priesterweihe; da aber auch der Beichte, dem Abendmahl, dem Fasten, und Gebet ein sacramentlicher Werth beigelegt wird: so ergiebt sich dennoch eine Siebenzahl, welche also späterhin und vielleicht seit dem Florentinischen Concil als Schema aufgenommen sein mag. Die Taufe ist von dem Exorcismus, von Anhauchung und Bestreichung und anderen Cäremonieen begleitet, sie wird bei Knaben am 40., bei Mädchen am 80. Tage und zwar als Untertauchung und stets in der Kirche vorgenommen, nicht selten aber auch bis in's siebente Lebensjahr verschoben; auch schliesst sich unmittelbar daran ein Chrisma, ohne jedoch schon zu einer selbständigen Handlung erwachsen zu sein. Die früher gesetzliche Beschneidung zwischen dem dritten und zehnten Jahre soll gegenwärtig meist unterbleiben; aber ein alter Einfluss des Judenthums verräth sich noch in dem Verbot des Schweinefleisches und des Erstickten. Zum Gebrauch der Messe dienen mehrere koptische Liturgieen, die zuweilen in arabischer Sprache vorgetragen werden. Der bei der Armuth der Gemeinden keineswegs glänzende Gottesdienst fällt in die Nachtzeit und zieht sich, von Lärm und Lustbarkeit unterbrochen, bis gegen den Morgen hin; das Abendmahl aber pflegt nur in der Fastenzeit und vor Ostern und zwar mit

gesäuertem Brodt und geweihtem Wein, auch wohl mit Rosinen- oder Palmensaft gespendet zu werden. Mit der Trauung ist eine Salbung, aber keine Krönung verknüpft. Manches Andere wie die Fest- und Fastenordnung, die Kindercommunion, die Beschränkung des Cölibats auf die Bischöfe, — denn selbst die Mönche dürfen heirathen, — führt durchaus auf den Standpunkt der altgriechischen Kirche zurück. Zur Feier der Geburt Christi dient der Epiphaniastag. Der Patriarch und nur er allein soll jährlich einmal eine Predigt halten.

Die Verhandlungen mit Rom begannen unter Paul IV. und wurden durch Pius IV, Clemens VIII. und Spätere sehr ernstlich erneuert, ohne weiter zu führen als zu Gefälligkeiten und günstigen Aussichten; die Verwirklichung der Union blieb aus. In Betreff der Anerkennung des Römischen Primats wurde geantwortet, dass nach den Acten des Chalcedonischen Concils jeder Patriarch seinen Sprengel selbständig verwalte und sogar der Papst, wenn er irre, dem Urtheil der Kirche unterworfen sein müsse; die Kopten nahmen also keinen Anstand, dasselbe Concil, welches sie dogmatisch verwarfen, dennoch zur Vertheidigung ihres kirchlichen Standpunkts zu benutzen. Cyrillus Lucaris bemerkt in dem Briefe an Johann Uytenbogaert (Aymon, p. 157), Clemens VIII. habe sich durch die Strategeme der Aegypter auf lächerliche Weise hintergehen lassen, Baronius aber über die Bekehrung der Kopten zum Ruhme des Papstes Dinge in seiner Chronik berichtet, die sich nachher als ganz irrig erwiesen hätten. Die Arbeit der protestantischen Mission (1825) hat auf diesem Boden bis jetzt nur sehr vereinzelte Früchte gebracht. Vgl. Pichler, S. 498 ff. Hasemann, S. 202. 272. Wiggers, Statistik, I, S. 253. R. Hofmann, S. 208.

## § 163. Abessynische Kirche.

Den höchsten Grad von Unbildung, Schwäche und Verkommenheit stellen uns die monophysitischen Gemeinden von Abessynien vor Augen. Wenn sich schon unter den Kopten mancherlei jüdische Gebräuche erhalten haben: so sind Cultus und Sitten der Abessynier noch stärker mit alten Ueberbleibseln des Judenthums versetzt, und dieselbe Ueberlieferung, in welcher die seltsamsten Phantasieen über Erzeugung

und Versichtbarung Christi an einem dünnen Faden fortgesponnen werden, bindet sich zugleich an Beschneidung, an jüdische Speise- und Reinigungsgesetze, unterscheidet reine und unreine Thiere und will sogar die Form der christlichen Gotteshäuser auf den alten Tempelbau zurückführen. Der Glaube wird in's Metaphysische möglichst hoch hinaufgeschraubt, aber nicht minder klebt er am irdisch Gleichgültigen und Aeusserlichen; der mittlere Körper der sittlichen Motive fehlt, und das Fasten tritt an die Stelle der Tugend. Das Bild der griechischen Kirche ist zur Carricatur geworden.

Gesetzlich ist die abessynische Kirche mit der koptischen verbunden und ihr untergeordnet. Ihr Haupt, der Abuna oder Patriarch zu Gondar, steht unter Hoheit des koptischen Oberbischofs zu Kairo, welcher bei eintretender Vacanz mit seinem Klerus für die Wahl des Nachfolgers zu sorgen und diesen zu ordiniren hat. Der Abuna selber, — und er darf im Falle der Weigerung zur Annahme der Würde mit Gewaltmitteln genöthigt werden, — lebt von einigem Länderbesitz und von Stolgebühren, hat aber wenig andere Pflichten, als die ihm die Ordination seiner Oberpriester, Priester und Schriftgelehrten auferlegt; als Verwalter ist er ganz von den Weisungen des Kaisers oder Königs abhängig. Der geistliche Stand ist durch Roheit und Unwissenheit entwürdigt und wird so wenig gesucht, dass die Diakonatsgeschäfte meist Knaben überlassen bleiben. Als Eherecht gelten noch die Verordnungen des vierten Jahrhunderts, so dass den Klerikern nur nach der Ordination, nicht vorher die Verheirathung untersagt ist; dagegen sind die Mönche nur an wenige Gebetspflichten gebunden, sie leben meist in der Ehe und gleichen den Bauern. Befestigt wird die Ehe erst durch den Genuss des Abendmahls, ohne diese Weihe ist die Scheidung leicht und willkürlich. Selbst von Vielweiberei finden sich Beispiele, obgleich das Gesetz sie untersagt.

Der Gottesdienst liefert ein auf das Dürftigste herabgesetztes Nachbild des griechischen, mit der besonderen Eigenheit dass die Form des Altars zugleich an die alte Bundes-

lade erinnern soll. Der Kirchhof und der innere Raum wird unbeschuhten Fusses betreten, und da Sitze in griechischen Kirchen nicht üblich sind: so haben die Besucher knieend oder stehend oder mit Unterstützung von Krücken, die sich auch bei den Kopten an den Thüren bereit finden, zuzuhören. Die Liturgie, vormals in verschiedenen Redactionen gebräuchlich, ist immer noch die altäthiopische, welche die Theilnehmer vom Mitverständniss ausschliesst. An dem Genusse des Abendmahls, welches nur am Gründonnerstage mit ungesäuertem Brodt, — auch dies eine judaistische Erinnerung! — sonst mit gesäuertem gefeiert wird, pflegen sich nur Kinder und Alte zu betheiligen. Die Taufe hat bei Erwachsenen die Form der Untertauchung, bei Kindern nur die der Waschung, sie ist im ersteren Falle käremoniell und umständlich, im andern einfacher aber mit einer Kindercommunion verbunden; am 40. oder 80. Tage erfolgt die Beschneidung. Die Beichte wird nicht dem Einzelnen, sondern gemeinsam dargeboten, doch hat sich Keiner ihr vor dem 25. Jahre zu unterziehen, denn es herrscht die Meinung, dass man früher überhaupt nichts zu büssen habe. Uebrigens aber werden Büssungen, gute Werke und Fürbitten hoch angeschlagen, denn der Volksglaube nimmt ein Fegefeuer an, welches die Mehrzahl zur Hölle führen wird, wenn sich nicht eben jene Hülfsmittel rettend dazwischenstellen. So dringen die Gedanken mit düsterer Sorge über den Tod hinaus, ohne darum kräftigend auf das sittliche Streben zurückzuwirken. Die Vorstellung selber ist der lateinischen verwandt, ohne ganz mit ihr zusammenzufallen. Auch dem Sterbenden wird nach dortiger Sitte die Beichte abgenommen, er darf aber die auferlegten Büssungen in Geld abtragen oder durch Fürbitten der Hinterbliebenen tilgen lassen. Die Fastenordnung endlich nimmt einen beträchtlichen Theil des Jahres ein, alle Mittwoch und Freitag sind dieser Uebung, d. h. der Enthaltsamkeit von animalischen Speisen, gewidmet, ausserdem die grossen Fastenzeiten, innerhalb welcher jedoch die Sonnabende und Sonntage ausgeschlossen bleiben.

Für eine theologische Beschäftigung scheinen Geist und

Wille durchaus zu fehlen, einiges Material würde noch vorhanden sein. Die Abessynier besitzen ein aus apostolischen und patristischen Sprüchen, echten und apokryphischen Belegstellen zusammengefügtes, aus dem Koptischen in's Arabische und Aethiopische übersetztes Lehrbuch zur Erläuterung der Dogmen von der Trinität, von Christo und der Menschwerdung. Diese Zeugnisse reichen bis zu Athanasius und den Gregoren, auch das Nicänische Symbol und einige lateinische Auctoritäten sind aufgenommen. Aber trotz aller Anleitung bleibt der Artikel von Christo völlig im Dunkeln, und die Priester streiten eifrig über den Sinn und die Ausdehnung ihres eigenen monophysitischen Standpunkts, namentlich darüber, ob für die menschliche Natur Christi eine besondere geistige Salbung oder Ausrüstung anzunehmen sei. Die Einen denken das Menschliche nur als Hülle der einwohnenden Gottheit, haben also keinen Grund, nach dieser Seite noch eine eigene Ausstattung durch den h. Geist zu fordern. Andere, gemässigter aber auch künstlicher reflectirend, unterscheiden drei Geburten des Sohnes, die eine innerhalb der Trinität, die zweite durch die Maria, die dritte aber ist die, welche Christus auch menschlich betrachtet zu einem eigenen geisterfüllten Dasein erhoben hat. So unfruchtbar dieser Zwiespalt auch erscheinen mag: so findet er doch in den Differenzen des alten Monophysitismus seine Erklärung; denn darüber waren ja schon die damaligen Parteien, und gerade die ägyptischen, unter sich uneins, ob die menschliche Natur Christi ganz verflüchtigt und an das Göttliche preisgegeben, oder ihr noch eine eigene Bedeutung und Würde zuerkannt werden solle. Für alle Untersuchungen endlich gilt die Schrift als Quelle und Norm, doch zählt der dortige Kanon auch apokryphische Schriften wie Henoch, Himmelfahrt des Jesaias und viertes Buch Esra. Vor Zeiten wurde das N. T. auf die apostolischen Constitutionen ausgedehnt, an welche sich dann die ältesten Synodalacten anreihen liessen.

An diese Beschaffenheit der in den dortigen Gemeinden herrschenden Frömmigkeit und Sittlichkeit schliesst sich noch ein

wüster Anhang von Aberglauben als Magie, Beschwörungs- und Amuletwesen. Alles zusammen bezeichnet den neueren Zustand der abessynischen Kirche, welche einst als die äthiopische einen literarisch werthvollen Zweig bildete, nach dem Concil von Chalcedon aber sich von der Grosskirche und den dieser zufallenden Melchiten zurückzog. Als im siebzehnten Jahrhundert die Verbindung mit den Kopten unterbrochen wurde, benutzte die Römische Curie diesen Anlass 1621 zu einer Sendung des Jesuiten Mendez, welcher aber den ungünstigen Boden schon 1634 verlassen musste; gleiches Schicksal hatten spätere Bemühungen. Die protestantische Missionsthätigkeit ist nach früheren Versuchen i. J. 1808 wieder aufgenommen und mit grösster Ausdauer, aber freilich auch in der gewöhnlichen einseitigen Weise fortgesetzt worden, der letzte Erfolg war gering. Während jene Gemeinden sich jeder erweichenden oder belebenden Einwirkung entziehen, haben sie doch nicht Kraft genug, um auch dem gewaltsam vordringenden Islam und Judenthum Widerstand zu leisten. Vgl. Pichler, II, S. 498. Hasemann, S. 203. 274 und die Artikel von Hoffmann bei Herzog.

## § 164. Maroniten.

Dieser Name ist mehr historisch als für den Symboliker bemerkenswerth. Ursprung und ältere Geschichte dieser Kirchengemeinschaft sind dunkel, wahrscheinlich aber doch, dass sich in ihnen der durch das Concil von 680 verworfene Monotheletismus auf ähnliche Weise fortgesetzt und befestigt hat wie der Monophysitismus unter den Jakobiten, Kopten und Abessyniern. Sie wurden also jetzt Häretiker und werden im nächsten Jahrhundert als solche aufgeführt; wenn sie sich aber nach einem Maron nennen: so haben wir diesen nicht als Urheber ihrer Trennung oder Sectenstifter zu denken, da dieser Name sowie das dem heiligen Maron gewidmete syrische Kloster am Orontes auf eine ältere Zeit zurückweist. Neben den Nestorianern und Jakobiten behaupteten sie sich unter der Leitung eines Patriarchen von Antiochien als selbständige syrische Kirchenpartei, so dass das Eine Land dreierlei Abzweigungen von der Hauptkirche umfasste. Die Kreuzzüge brachten sie in eine für die Zukunft folgenreiche Berührung

mit den Lateinern. Die Maroniten sind die einzige orientalische Sondergemeinschaft, welche, statt durch die Römische Auctorität nur gespalten zu werden, sich als solche ihr, wenn auch mit mancherlei Vorbehalt angeschlossen hat. Nach einer ersten aber bald wieder gelockerten Uebereinkunft von 1182 stellten sie sich in Folge des Florentinischen Concils bestimmter unter die Schutzherrschaft des Papstes, und auf den späteren Synoden von 1596 und 1736 wurde über die Bedingungen ihrer Aufnahme in den abendländischen katholischen Kirchenkörper ausführlich verhandelt. Schon seit 1584 eröffnete ihnen das von Gregor XIII. gestiftete Maronitencollegium den Zugang zu der gelehrten Wissenschaft des Abendlandes, und von diesen Bildungsquellen haben Maronitische Schriftsteller wie Abraham Echellensis und die Familie Assemani einen ausgezeichneten Gebrauch gemacht. Wie weit sie wirklich Römisch geworden, ist schwer festzustellen. Das Concil von 1736 forderte Annahme des Zusatzes im Symbol, Nennung des Papstes im Gebet, Firmelung in lateinischer Form und sogar Gebrauch des *Catechismus Romanus;* es gewährte dagegen Beibehaltung der alten Liturgie sowie der dort üblichen Fasttage und Heiligen, ferner die Ehe für die niedere Geistlichkeit und Genuss des Abendmahls unter beiderlei Gestalt für die höhere. Die alte christologische Sonderlehre ist gewichen, wie weit das Tridentinum an die Stelle getreten, steht dahin.

Gegenwärtig befinden sich die Maroniten unter türkischer Oberhoheit in den Thälern des Libanon, auf Cypern und in Damascus, kirchlich verwaltet durch eigene Bischöfe und den im Kloster Kenobin wohnhaften Antiochenischen Patriarchen, und beaufsichtigt durch einen päpstlichen Legaten; — sie leben als ein streitbares Bergvolk, ehrbar in ihrem Gemeindeleben, mässig und gastfrei, aber zur Blutrache geneigt und stets im Kampfe mit den Drusen, die ihnen seit 1840 grosse Beschwerden bereitet haben. Sieben Stufen der Geistlichkeit steht die Ehe frei, nur die oberste bischöfliche ist auch klösterlich gebunden. Ihre Liturgie ist die syrische, ihre Sprache arabisch.

Durch die Verbindung mit Rom, welche die Maroniten übrigens geistig gehoben und theilweise wissenschaftlich gebildet hat, ist doch das Verständniss ihrer Geschichte sehr verdunkelt worden. Mehrere in Italien erzogene Maronitische Gelehrte machten ein Geschäft daraus, ihrer Gemeinde einen von Anfang an durchaus rechtgläubigen d. h. mit den Römischen Normen übereinstimmenden Standpunkt anzudichten, ganz im Widerspruch mit sicheren Nachrichten, die ihre monotheletische Ansicht bezeugen. Auch die aus einer arabischen Quelle entnommene Geschichte eines Johannes Maron, welcher nach 676 die Häretiker des Libanon zum lateinischen Glauben bekehrt, politisch und kirchlich geordnet haben soll, ist sagenhaft. Aus einigen Anzeichen wird vermuthet, dass die Maroniten früher der monophysitischen Richtung angehört hatten, die sie dann leicht zu der Auskunft des Monotheletismus hinleiten konnte. Ihre nachherige Stellung flösste den Griechen Besorgniss ein; Cyrillus Lucaris erwähnt, dass in Folge des guten lateinischen Unterrichts sich selbst der ganze Stamm zur Römischen Lehre bekenne, wie leicht könne also auch die benachbarte Diöcese von Antiochien zum Papstthume verleitet werden! *Aymons, Monumens p. 159.* Vgl. Hasemann, S. 201. 265. Robinson's Palästina, III, S. 744 und den sehr lehrreichen Artikel von Rödiger bei Herzog. — Die kleineren Secten der Johanneschristen, Mendäer, Melchiten u. A. bleiben billig von dieser Uebersicht ausgeschlossen.

## § 165. Russische Secten. Allgemeines.

In neueren Zeiten hat die griechische Kirche der Türkei und Asiens keine Parteiungen ausser der von Rom angestifteten hervorgebracht; dagegen zeigt die russische ein weitverzweigtes und vielnamiges Sectenwesen, in welchem theils ihr eigener Geist, theils die allgemeine Tendenz der griechisch-orientalischen Kirche überhaupt auf's Grellste zur Erscheinung kommt. Die meisten dieser Separationen sind innerhalb der untergeordneten Klassen der Gesellschaft oder des niederen Klerus und Mönchthums entstanden und verbreitet worden, die Unterstützung der Wissenschaft und höheren Geistesbildung fehlte ihnen, sie haben daher nicht entwickelnd sondern aufregend und unter den wildesten Ausartungen feindselig und zersetzend gewirkt. Ferner kann ein so fest geschlossener

Kirchenkörper wie dieser entweder nur in einzelnen Punkten seiner Oberfläche bemängelt, oder vollständig angetastet werden; die Opposition heftet sich entweder an geringe Kleinigkeiten, oder droht das Ganze umzuwerfen, sie wird in dem einen Falle minutiös, in dem anderen radical, und nicht selten geht sie von dem ersteren Standpunkt auf den letzteren über. Endlich legt, wie gezeigt worden, die russische Kirchlichkeit den grössten Werth auf die Strenge der gottesdienstlichen Formen und Ordnungen, auf demselben Gebiet muss sich auch die Heterodoxie bewegen. Die Uebereinstimmung mit den liturgischen Vorschriften macht orthodox, die Trennung von ihnen häretisch, ein Unterschied von Secte und Häresie kann sich nicht ausprägen. Hieraus erklärt sich, dass die Mehrheit dieser Parteibildungen mit Bestreitung gewisser Aeusserlichkeiten beginnt, dann wird die kirchliche Auctorität selber angegriffen, der Widerspruch dringt in die Gemeinde, welche die ihr auferlegte Unmündigkeit von sich wirft und aus den hierarchischen und sacramentlichen Schranken heraustritt. Das Ende ist ein vielartiger, durch örtliche Verhältnisse begünstigter Independentismus. Wo aber das Dogma bestritten wird, geschieht es gewöhnlich maasslos und phantastisch.

Im Allgemeinen haben die russischen Secten wenig geistigen und noch weniger wissenschaftlichen Gehalt, als wilde Anläufe wider das Bestehende werden sie unfruchtbar, sind aber desto bezeichnender für die Beurtheilung des Ganzen, aus dem sie entsprungen. Wir kennen sie aus Berichten und Widerlegungsschriften der Gegner, nicht aus eigenen literarischen Zeugnissen. Eine zusammenhängende und quellenmässige Erörterung liefert nach Schlözers Vorarbeiten Strahl: Beiträge zur russischen K. G., I, S. 250. Dazu die Uebersicht in Wiggers' Statistik, Bd. I und Hasemann S. 251.

## § 166. Kleine und grosse Gegensätze.

Die ersten sectenhaften Regungen führen in's zwölfte Jahrhundert hinauf. Um 1149 erklärten einige Mönche

die dreimalige Wiederholung des Hallelujah in der Liturgie für unrichtig, auch forderten sie eine veränderte Form der Kreuzschlagung so wie eine andere Art des Umgangs um den Altar oder Taufstein. Einen Schritt weiter gehend eiferten nach 1375 die Strigolniken gegen die Beichte vor dem Priester und gegen die dem Bischof für die Ordination zu leistende Bezahlung. Jener liturgischen Kleinmeisterei, in welcher sich nur die Ueberschätzung des Ritus rächt, stellte sich bald nachher ein wüster Radicalismus gegenüber. Eine Judensecte des fünfzehnten Jahrhunderts lenkte mit Verwerfung Christi völlig zum Mosaismus zurück. Unter Peter dem Grossen verbreiteten sich Springer und Tänzer unter prophetischer Raserei und mit zuchtlosen Mysterien. Die Skopzen verfielen auf Selbstentmannung, um den Versuchungen des Fleisches nicht zu erliegen. Weit ernster waren die Gesinnungen der mit dem Quäkerthum verglichenen Duchoborzen, die um 1740 zuerst Anklang fanden und sich bis zur Regierung Alexanders I. erhalten haben. Von ihnen ist soviel gewiss, dass sie aus der h. Schrift das Princip des Geistes und des innern Wortes als der wahrhaft erleuchtenden Macht herauszogen; sie verzichteten auf amtlichen Gottesdienst und Geistlichkeit, verweigerten den Eid und den Kriegsdienst und die Theilnahme am Sacrament und vertauschten die Liturgie mit dem Vaterunser. Zur Lehre mögen sie sich ungleich verhalten haben, denn es wird ihnen Beides nachgesagt, dass sie Trinität, Sündenfall, Erlösung, Rechtfertigung aus dem Glauben, ewiges Leben und Gericht anerkannt, aber auch dass sie alle Dogmen in's Gnostische umgedeutet hätten. Die Synode hat sie ungeachtet ihrer Sittenstrenge und frommen Beschäftigung mit der Bibel als schlechthin unkirchlich preisgegeben. Von den Duchoborzen wandten sich, und zwar im Zusammenhang mit protestantischen Einflüssen, Andere als Molokanen oder geistliche Christen ab, auch diese waren bei einer mehr gemässigten und positiven Tendenz so weit mit jenen einverstanden, dass sie dem herrschenden Fasten-, Sacraments- und Bilderdienst eine biblische und altkirchliche Andachtsform entgegenstellten. Sie wurden

unter Katharina II. in Untersuchung gezogen, von Alexander geduldet.

Aller dieser Unruhen suchten die Regierungen durch Strafen, Kerkerhaft und zuletzt durch Verweisung in entlegene Gegenden Herr zu werden. Weit durchgreifender als alles Uebrige wirkte jedoch die grosse Trennung der Altgläubigen, welche die durchschnittliche Tendenz des russischen Sectenwesens kennzeichnen.

Nur die beiden letztgenannten Parteien, die der Duchoborzen und Molokanen, verdienen Aufmerksamkeit, und da ihr gegensätzlicher Standpunkt hauptsächlich das religiöse Denken und Wissen, nicht die gottesdienstlichen Formen betrifft: so müssen sie als anders geartet von der Mehrheit der übrigen Secten abgesondert werden. Was die Ersteren betrifft: so sind auf die Abhandlung von Lenz: *De Duchoworzis commentatio, Dorp. 1829* andere Erkundigungen und Berichte gefolgt. Der Spiritualismus der Duchoborzen sowie ihre Verwerfung des Kriegsdienstes und des Eides u. A. macht sie den Quäkern verwandt, ob sie auch geschichtlich von ihnen herstammen, bleibe hier dahingestellt. In Philarets eben erschienener Geschichte der Kirche Russlands werden ihnen II, S. 225 folgende Meinungen beigelegt: 1. Die h. Schrift ist als Urkunde noch nicht das Wort des Lebens, sondern führt nur den Verstand zu Christus dem inneren Lehrer. 2. Gott ist einig und wirkt als Gedächtniss, Verstand und Wille. 3. Im Alten Testament ist Christus die Allweisheit, die in der Natur wirkt, im Neuen der Geist der Gottesliebe im Fleisch. Als historische Person war Christus der beste Mensch, dem nur Einige gleichkommen. 4. Unsere Seelen sind vor der Schöpfung gefallen, nach dem Tode gehen sie nach Maassgabe ihrer Würdigkeit in andere menschliche oder auch thierische Leiber über. Die Sünde Adams war eine persönliche; Erlösung durch den historischen Christus ist undenkbar. 5. Bei der wesentlichen Gleichheit aller Menschen fallen alle Auctoritäten, selbst die der Priester und des Kaisers dahin. 6. Die wahre Kirche umfasst alle von Gott Erwählten und von dem inneren Wort Ergriffenen ohne äusseren Unterschied der Religion. — Auch nach der Untersuchung von Lenz folgten sie einer halb mystischen halb kritischen Speculation, in welcher sich mancherlei ältere Anklänge wiederfinden. Die Trinität wird in Wirkungsformen aufgelöst, der Sündenfall vor die Schöpfung gerückt und in mehrere Stadien zertheilt. Die Erlösung hat den Zweck, aus

der sündhaften Entartung zum Urbild der Gott ebenbürtigen Menschheit zurückzuleiten. Die Menschwerdung Christi ist kein einmaliges Ereigniss, sondern soll im Leben der Gläubigen seinen geistigen Inhalt fortsetzen. Nach anderen Berichten sollen dagegen die Duchoborzen den kirchlichen Hauptlehren treu geblieben sein. Ihre Ansichten waren also schwankend und verloren sich bis zu einem gnostischen Extrem; Philaret aber thut Unrecht, wenn er ihnen ein „reines Antichristenthum schuldgiebt, das sich nur aus Berechnung unter dem Schein des Christenthums berge“, denn dazu würde ihre Sittenstrenge und biblische Anhänglichkeit nicht stimmen. Die Entstehung der Molokanen (Milchesser) leitet Philaret mit Wahrscheinlichkeit aus dem Bekanntwerden mit Lutherischen Schriften her. In der Ablehnung aller sacramentlichen Medien, der Fasten und Bilder und selbst der Taufe sowie in der Annahme einer bloss geistigen Auferstehung berührten sich diese mit den Duchoborzen, während sie übrigens an dem Schriftprincip und dem Dogma der alten Kirche ausdrücklicher festhielten. Zuweilen werden beide Parteien verbunden und den protestantischen Pietisten zur Seite gestellt. S. Strahl, S. 339. Hasemann, S. 253, Protest. K. Z. 1864. Nr. 42.

## § 167. Die Raskolniken.

Raskol ist der gewöhnliche Name für die Gegner des neueren hierarchischen und staatlichen russischen Kirchenthums, die sich in die verschiedensten Arten und Unterarten verzweigten und über die Hälfte des Reiches ausbreiteten. Eine Kirche wie diese sucht ihre Reinheit in der Correctheit der liturgischen Texte, die Verbesserung derselben tritt an die Stelle der Reformation selber. Die Nothwendigkeit einer Durchsicht der gottesdienstlichen Formulare nach griechischen und altslavonischen Mustern war seit 1521 mehrmals anerkannt worden, doch dauerte der alte Zustand bis weit über die Zeiten des ältesten russischen Bibeldrucks von 1581 hinaus. Das Werk der Reinigung gelang durch Nikons Thatkraft und wurde von den Concilien von 1664 und 66 genehmigt und eingeführt. Aber kaum geschehen erwachte die Unzufriedenheit, einem beträchtlichen Theil der Gemeinden erschien die Berichtigung

als Antastung eines geheiligten Wortlauts, Nikon selbst, damals schon seinem Sturze nahe, wurde als frevelhafter Neuerer ja als Antichrist verwünscht. Die herrschende Kirche gab diesen Widerspenstigen den Namen Raskolniken, Abtrünnige, während sie selbst Starowerzen oder Starobradzen, Altgläubige heissen wollten. Der Kampf wurde öffentlich und griff ein in die Literatur, bald waren die eifrigsten kirchlichen Gelehrten wie Prokopowitsch, Jaworsky, Demetrius beschäftigt, den Wahn einer Veruntreuung des echten Glaubens oder der Sitte zu zerstreuen. Uebersehen wir die Klagepunkte der altgläubigen Partei: so liefern sie ein verkleinertes und verschlechtertes Gegenstück zu dem alten griechisch-lateinischen Kirchenstreit. Wie es sich in diesem um Fasten, Ungesäuertes, Form der Firmelung handelte: so jetzt um ähnliche aber noch geringere Dinge, um Kreuzschlagung, Aussprache des Namens Jesus, Zahl der Waizenbrodte im Messopfer, Bartscheeren und Aehnliches. Der rituell-liturgische Maassstab, einmal eingewurzelt, beherrscht zuletzt dergestalt die Sinne, dass der Werth des Ganzen von dem Kleinsten abhängig wird. Und doch würden diese Armseligkeiten das Schisma noch nicht verewigt haben, wäre nicht ein leidenschaftlicher Widerwille gegen das öffentliche Kirchenamt, besonders die höhere Geistlichkeit, und ein heftiges Verlangen nach Selbstverwaltung innerhalb der Gemeinde hinzugetreten, erst dadurch wird der Verlauf erklärlich. Die Raskolniken verlassen den kirchlichen Verband, ihre Gemeinden sammeln und befestigen sich; um ganz sich allein zu gehören, greifen sie unter Anführung eines Nikita, Kosma u. A. zu jedem Mittel der Selbsthülfe; der Abweg treibt zu den Schwärmereien der Donatisten und Wiedertäufer, zu rasender Selbstverbrennung und Feuertaufe. Frauen verrichten die Taufe, die Beichte und das Abendmahl, altgeweihtes Brodt wird in den Familien aufbewahrt, der Chrysam nach eigenen Recepten bereitet. Einzelnen Sippschaften werden die schändlichsten Frevel und gröbsten Abgeschmacktheiten nachgesagt. Namentlich gilt dies von den unpriesterlichen und rein demokratischen Raskolniken, während die priesterlichen

noch einen Rest von Ordnung bestehen liessen. Die Verfolgung steigerte nur den Anhang und die Verbreitung, statt sie zu hemmen. Die Zahl der einzelnen Gruppen- und Sectennamen kann kaum übersehen werden.

Die äussere Geschichte des Schisma's findet sich bei Strahl S. 287 und bei Philaret II, S. 119 ausführlich erzählt. Das Werk der Reinigung ging 1654 von der Erklärung aus, „dass, da die griechisch-russische Kirche mit der orientalischen in Allem übereinkomme, sie sich auch nach den alten Schriften, Traditionen und Lehren der alten orthodoxen orientalischen Kirche, welche in den griechischen und slavischen Kirchenbüchern enthalten seien, richten müsse." Das Unternehmen fand in den herrschenden Grundsätzen seine volle Rechtfertigung, allein die rasche Durchführung von Oben herab gab ihm in den Augen der Menge das Gepräge einer herrischen Willkür. Daher das laute Geschrei: „Verwerfet die Nikonische Lehre, die rechtgläubige Kirche ist zu Grunde gegangen und der wahre Glaube von der Erde verschwunden, der Antichrist ist nah!" Die Forderungen der altgläubigen Partei hingen theilweise mit alten Differenzen und Sondermeinungen zusammen, sie werden von Strahl S. 303 und von Philaret II, S. 131 dahin angegeben: 1. Der Gottesdienst soll nach den alten Vornikonischen, sei es geschriebenen oder gedruckten Büchern abgehalten werden. 2. Der Artikel des Symbolums vom h. Geist muss lauten: „und an den h. Geist, den wahrhaftigen und Leben bringenden Herrn" (also etwa τὸ ἀληθινὸν, τὸ ζωοποιὸν καὶ κύριον). 3. Das Hallelujah der Liturgie muss zweimal, nicht dreimal, wiederholt werden mit dem Zusatz: „Ehre dir Gott." 4. Bei kirchlichen Processionen muss man übereinstimmend mit dem Laufe der Sonne, aber nicht gegen denselben sich bewegen. 5. Die Kreuzschlagung ist nicht mit der flachen Hand, wie im Abendland, noch mit den drei ersten Fingern, wie bei den orthodoxen Griechen, sondern mit dem Zeige- und Mittelfinger zu verrichten. 6. Nur ein achtarmiges Kreuz, nicht das gewöhnliche von vier Ecken, ist ehrwürdig. 7. Der Name des Heilandes ist *Issus* auszusprechen. 8. Nur die alten oder doch von diesen copirten Bilder sind verehrungswerth. Auch wird alles Bartscheeren verpönt, und bei der Messe sollen sieben statt fünf Waizenbrodte gebraucht werden. Dies die ersten gemeinsamen Unterscheidungszeichen der Raskolniken; nach der weiteren Spaltung aber kann von einem bestimmten Programm nicht mehr die Rede sein, denn die Agitation wendete sich einem kirchlichen Socialismus zu, welcher der verschiedensten Ausdehnung fähig war

und bei zunehmender Aufregung gewisser Gegenden den wildesten Ausgelassenheiten Thür und Thor öffnete. Dergleichen Donatistische Rasereien finden sich aber zeitweise ebenso wohl bei den popischen Raskolniken, welche die priesterlichen Handlungen noch amtlich bestehen liessen, wie bei den unpopischen, die jeden geistlichen Stand dem Princip der Selbstverwaltung der Gemeinden aufopferten. Gemeinsam ist Allen die Verwerfung der Staatskirche und ihrer gottesdienstlichen Ordnungen, weshalb sie auch den Kaiser nur nothgedrungen in ihr Gebet aufnehmen. Doch wurde ihr Name bald zum Gattungsnamen und daher auch auf andere Schismatiker wie die Duchoborzen und Molokanen ausgedehnt. Die wichtigeren Unterarten sind die Pomoränen (Wiedertäufer), Theodosier, Kapitonier, Philipponen; eine Menge anderer nebst zahlreichen Anführern werden von Strahl, Hasemann, Philaret, Wiggers aufgezählt.

## § 168. Schluss.

Verbannung und Verfolgung der Schismatiker dauern fast ein Jahrhundert, bis endlich Katharina II. 1762 Duldung verhiess und zur Rückkehr in das Innere des Reiches aufforderte. Seitdem haben sie, wenngleich beschränkt und unter Aufsicht gestellt, als Gemeinden der Altgläubigen in den grösseren Städten und allen Provinzen bis tief nach Sibirien Niederlassung gefunden. Die Zeit hat ihren Geist gemildert und abgekühlt, ihren Standpunkt nicht wesentlich verändert. Treu im Dogma, ihrem Herkommen mit ängstlicher Strenge zugethan wollen sie noch gegenwärtig die antike einfache, von den Zuthaten der modernen Hierarchie und den gewöhnlichen Unsitten des Popenwesens nicht angesteckte Volkskirche darstellen. Ihre Gemeinden, scharf geschieden von aristokratischen Kreisen, gehören dem Bauern-, Bürger und Handelsstande an, und in politischer Beziehung, — wie denn allem Kirchlichen hier etwas Nationales und Politisches anhängt, — sind sie als Repräsentanten des „independentischen Provinzialismus im Gegensatz zu der bureaukratischen Centralisation“ bezeichnet worden. In ihren Familien werden bei einem beschränkten Umfange

der Geistesbildung doch die Tugenden der Ehrbarkeit, des Freimuths und der religiösen Wärme gepflegt; in den Ostseeprovinzen sollen sie sich eher den Lutheranern als den Staatskirchlichen annähern. In den Kirchen der Starowerzen fehlt das Sanctuarium nebst den beiden in den Hauptraum führenden Seitenthüren, die Geschlechter sind getrennt, die Katechumenen haben eigene Plätze. Gebet und liturgische Handlung modificiren sich nach den Einrichtungen der Priesterlichen und Unpriesterlichen, aber Alles verräth grössere Einfachheit, auch Chorgesang und Bilderdienst.

Bei der grossen Verbreitung der Starowerzen, deren Gesammtzahl bis auf neun Millionen veranschlagt wird, erleidet durch sie die nationale und staatliche Kircheneinheit eine beträchtliche Einbusse. Genauer betrachtet beweisen sie die ganze Unzulänglichkeit des griechischen Traditionsprincips. Eine Kirche, welche jede innere Entwickelung verschmähend nur die Uebereinstimmung mit dem Alten zum Grundsatz erhebt, wird sich dennoch dem Bedürfniss zeitgemässer Verbesserungen nicht immer entziehen können. Wagt sie nun eine solche: so ruft sie damit einen Protestantismus hervor, welcher mit ihrer eigenen Maxime gegen die von ihr unternommenen und an sich wohlberechtigten Reformen auftritt. — Zugleich bestätigt sich aber auch, was wir früher erkannt, dass die russische Kirche wie die griechische überhaupt keine schlechtweg hierarchische ist; wäre sie es: so würde sich nicht im Gegensatz zur Hierarchie jene volksthümliche Richtung in solcher Ausdehnung befestigt haben.

Die neuesten Mittheilungen über die Verhältnisse der altgläubigen Gemeinden finden sich in *W. Hepwarth Dixon, Free Russia, 2 edit. 2 voll. London 1870.* Ausserdem: Haxthausen, Studien über die inneren Zustände Russlands, I, Kp. 13. III, S. 89 und die Nachweisungen von Hasemann, S. 252.

Wir schliessen, indem wir zur Bequemlichkeit des Lesers die von Hasemann S. 280 mitgetheilte Tabelle über die Zahlenverhältnisse der griechischen Kirche und ihrer einzelnen Bestandtheile und Parteien hier folgen lassen.

| | | |
|---|---|---|
| Orthod. Griechen in der Türkei . . . | | 10,000,000 |
| „ „ in Griechenland und den ionischen Inseln . | | 1,310,000 |
| „ „ in Serbien . . . . . | | 1,100,000 |
| „ „ in Rumänien . . . . | | 3,700,000 |
| „ „ in Montenegro . . . | | 130,000 |
| „ „ in Oesterreich . . . | | 3,000,000 |
| „ „ in Russland . . . . | | 45,000,000 |
| Ausserdem . . . . . | | 10,000 |
| Summa | | 64,250,000 |
| Transport | | 64,250,000 |
| Sectirer in Russland . . . . . . | | 10,000,000 |
| Mit Rom unirte orthod. Griechen: | | |
| in der Türkei . . | 270,000 | |
| in Italien . . . . | 100,000 | |
| in Oesterreich . . | 3,600,000 | |
| in Russland . . | 500,000 | |
| Summa | | 4,470,000 |
| Nicht unirte Armenier . . .. . | 2,130,000 | |
| „ „ Nestorianer . . . | 300,000 | |
| „ „ Chaldäer . . . . | 10,000 | |
| „ „ Jakobiten . . . . | 80,000 | |
| „ „ Thomaschristen . . | 60,000 | |
| „ „ Kopten. . . . . | 120,000 | |
| „ „ Abessynier . . . | 1,100,000 | |
| Summa | | 3,800,000 |
| Mit Rom unirte Armenier . . . . | 90,000 | |
| „ „ „ Maroniten . . . . | 300,000 | |
| „ „ „ Nestor. u. Chaldäer | 20,000 | |
| „ „ „ Jakobiten . . . . | 35,000 | |
| „ „ „ Thomaschristen . . | 100,000 | |
| „ „ „ Kopten . . . . . | 1,000 | |
| Summa | | 546,000 |
| Gesammtsumma | | 83,066,000 |

# Nachträge.

---

Zu S. 90. Statt der Auszüge aus Philaret's Katechismus liegt dieser jetzt vollständig vor „nach der 1866 erfolgten, vom allerheiligsten Synod durchgesehenen und gebilligten 59. Auflage in's Deutsche übersetzt“, in Philaret's (weiland Erzbischof von Tschernigow) Geschichte der Kirche Russlands, deutsch von Blumenthal, Th. II, S. 295. Doch konnte diese Uebersetzung von mir nicht mehr benutzt werden.

Zu S. 92. Zur Literatur ist nachzutragen: *J. U. Steinhofer, Graecia sacra h. e. ritus atque consuetudines veterum Graecorum circa sacra, Tub. 1734. J. Mason Neale, History of the holy eastern church, 4 vols. Lond. 1850. Waddington and Harburg, Present condition and prospects of the Greek or oriental church, Lond. 1829. L'église orthodoxe d' Orient, Athen 1853.* Hasemann, Griechische Kirche, bei Ersch & Gruber, Erste Section, Th. 84.

Zu S. 119. Auf den Ausspruch des Marcus Eugenicus über das apostolische Symbol muss ich hier noch einmal zurückkommen. Die citirten Worte finden sich, was oben anzugeben versäumt worden, in *Sgurop. Hist. Conc. Flor. Sect. VI, cp. 6. p. 150. 51.* Hier wird eine Unterredung zwischen dem genannten Bischof von Ephesus und dem Römischen Cardinal Julian über Concil und Glaubensnorm berichtet. Julian handelt von der richtigen Anordnung der Kirchenversammlung. Die Apostel schon, sagt er, haben nach Apgesch. 15 ihre Synode gehalten und das apostolische Symbol abgefasst, mit diesem aber begnügten sich die späteren ökumenischen Synoden nicht, sondern die erste hat selber ein Bekenntniss festgestellt, welches dann von der zweiten aufgenommen und vervollständigt wurde. An jene vorangegangenen Concilien soll sich nun auch das jetzige anschliessen, ohne gegen sie zurückzustehen. Julian will also sagen, dass das Vorhandensein und die apostolische Abfassung des ältesten Symbols das Concil von Nicäa

nicht habe abhalten können, ein zweites zu ediren, welches dann zu Constantinopel die nöthigen Ergänzungen erhalten habe. Diesem Vortrag stellt Marcus Eugenicus den seinigen entgegen; er antwortet: was die Zusammenkunft der Apostel und deren Symbol betrifft: so haben wir weder noch kennen wir ein Symbol der Apostel: *περὶ δὲ τῆς συνόδου τῶν ἀποστόλων καὶ τοῦ συμβόλου αὐτῶν εἶπεν, ὅτι ἡμεῖς οὔτε ἔχομεν οὔτε εἴδομεν σύμβολον τῶν ἀποστόλων.* Auch führt die Versammlung, in welcher die Beschlüsse über das Opferfleisch und das Erstickte gefasst wurden, nicht den Namen einer apostolischen Synode. Hierauf folgt eine nochmalige Entgegnung des Julian mit dem Bemerken: *παρεσιώπησε δὲ τὸ περὶ τῆς συνόδου τῶν ἀποστόλων καὶ τὸ τοῦ πνικτοῦ, τόδε σύμβολον τῶν ἀποστόλων ἔφη εὑρίσκεσθαι παρ᾽ ἐκείνοις.* — In Bezug auf diese Stelle sagt nun Semisch in der während unseres Drucks erschienenen Schrift: Das apostolische Glaubensbekenntniss, sein Ursprung und seine Geschichte, Berl. 1872. S. 4: „Wenn aber auf der Unionssynode von Florenz (1439) der Bischof Marcus Eugenicus von Ephesus dem römischen Cardinal, als dieser von einer Synode fabelte, auf welcher die Apostel das durch die nachfolgenden ökumenischen Concilien veränderte Ursymbol festgesetzt hätten, die beim ersten Blick überraschende Antwort gab: „wir haben kein Symbol der Apostel, haben auch keins gesehen"; so schliesst man zu rasch, wenn aus diesem Bescheid das gänzliche Verschollensein dieses Bekenntnisses bei den Griechen gefolgert werden soll. Nicht die Bekanntschaft mit dem Bekenntniss, sondern das Zugeständniss seines apostolischen Ursprungs und die Abfassung auf einer Apostelsynode lehnt der mit der Literatur seiner Kirche wohlvertraute Bischof ab. Das lehrt der Zusammenhang und Thatsache ist, dass Keiner der Griechen jemals der abenteuerlichen Legende des Abendlandes über diesen Ursprung Beifall geschenkt hat". Ich meinerseits glaube nicht, dass es bei dieser Auffassung bewenden kann. Allerdings bezieht sich die Antwort des griechischen Bischofs zunächst auf den Ursprung und die vermeintliche Abfassung der Formel auf dem Apostelconvent. Erwägen wir jedoch, dass Marcus Eugenicus ein strenger Verfechter seiner Kirche war: so werden wir genöthigt sein, mehr aus seinen Worten zu folgern. Möglich immerhin, dass der Text des älteren Bekenntnisses als solcher nicht für alle Griechen verschollen war, möglich auch dass der genannte Bischof als Einer der Bestunterrichteten unter den griechischen Theologen dieser Zeit ihn kannte; aber als einen kirchlich normirenden, worauf es hier doch ankommen muss, kann er ihn

nicht gekannt noch anerkannt haben, nicht allein deshalb, weil er die lateinische Annahme seiner Entstehung durch die Hand der Apostel bestreiten musste, sondern auch darum, weil er dessen Ansehen in der heimischen Ueberlieferung überhaupt nicht geltend gemacht fand; — sonst würde er sich nicht so kurz ablehnend ausgedrückt haben. Einer so unumwundenen Erklärung wird sich derjenige nicht bedienen, der zwar die einer Urkunde anhaftende falsche Meinung oder Bezeichnung zurückweisen, das Schriftstück selbst aber aufrecht erhalten will. Marcus Eugenicus urtheilt eben hier wie überall vom Standpunkte der griechischen Tradition; diese aber unterscheidet sich dadurch, dass sie nach einer ersten kurzen Schwankung das Synodalprincip streng durchführte und daher nur die auf dem ersten ökumenischen Concil sanctionirte und auf dem zweiten vervollständigte Glaubensformel als gültiges und grundlegendes Bekenntniss bestehen liess, und keine andere neben ihr. Wir haben es also als geschichtliche Thatsache auszusprechen, dass das ältere unter dem Namen des Apostolicums im ganzen Abendlande fortgeführte Symbol innerhalb der griechischen Kirche eine rechtliche Stellung nicht besitzt. S. noch die Angaben von Semisch a. a. O. S. 25 und Stockmeyer, Wann und auf welche Veranlassungen ist das apostolische Symbol entstanden etc.? S. 33. 34.

Zu derselben Seite. Erwähnung verdient noch der gegenwärtig unter den Griechen selber geführte Symbolstreit betreffend die richtige Erklärung des dritten Artikels der Formel von Constantinopel (381). Vor einiger Zeit hat Balettas, Lehrer des Griechischen in London, in einem Sendschreiben die Meinung vertheidigt: die Stelle von der Kirche müsse so gelesen werden, dass nach den Worten: τὸ λαλῆσαν διὰ τῶν προφητῶν das Punktum wegfällt, die folgenden: εἰς μίαν-ἐκκλησίαν also von dem vorangegangenen τὸ λαλῆσαν, nicht vom Hauptverbum πιστεύομεν, abhängen: „Wir glauben an den h. Geist, — der geredet hat durch die Propheten zu der Einen Kirche.“ Diese Lesung werde schon durch eine Aeusserung des Photius empfohlen und sei deshalb die allein richtige, weil die Kirche zwar als Schauplatz der Wirkungen des h. Geistes, aber nicht wie dieser als Gegenstand des Glaubens selber betrachtet und bekannt werden dürfe. Aus naheliegenden Gründen konnte Balettas mit diesem Einfall kein Glück machen, sein Vorschlag wurde von Libadas in Triest im Frühling dieses Jahres ausführlich beantwortet. Die Verhandlungen aber zeichnen sich vor andern Arbeiten neugriechischer Theologen durch ein höheres Maass von Gründlichkeit und von Bekanntschaft mit der protestantischen

Literatur vortheilhaft aus. S. d. Genauere in dem Aufsatz der Protest. K. Z. Nr. 22 d. J.

Zu S. 216 ff. Auf die Papst- und Unionsfrage bezieht sich die im Laufe des Sommers veröffentlichte Schrift: *Monumenta spectantia ad unionem ecclesiarum Graecae et Romanae majorem partem e sanctioribus Vaticani tabulariis edita ab Aug. Theiner et Franc. Miclosich cum tabula. Vindobonae 1872*, — eine Sammlung bisher ungedruckter oder doch im Original unbekannter griechischer Urkunden, welche vom zwölften bis zum sechszehnten Jahrhundert reichend in der Anerkennung des Römischen Primats und der päpstlichen Würde übereinstimmen. Die Herausgabe ist durchaus im Römischen Interesse veranstaltet. Dem Vorredner A. Theiner gereicht es zur grössten Genugthuung, die Stimmen zu Gunsten der Römischen Oberherrlichkeit vermehrt, also den unirenden Papismus selbst innerhalb der griechischen Kirche so ansehnlich vertreten zu sehen. Namentlich legt er darauf Gewicht, dass hier sogar die lateinische Theorie von den beiden Schwertern, deren eines dem Kaiser, das andere dem Römischen Pontifex von Gott anvertraut worden, deutlich vorgetragen wird. Und allerdings dergleichen in griechischer Rede, welcher sonst ganz andere Bekenntnisse geläufig sind, vor Augen zu haben, ist überraschend. Allein man bemerke wohl, es sind fast nur Briefe griechischer Kaiser, eines Johannes und Manuel Comnenus, Michael und Andronicus Paläologus und Johannes Paläologus, welche hier mit so starken Ehrenerklärungen dem Papst entgegenkommen und von denen soviel Bereitwilligkeit zum Anschluss an die Römische Kirche und deren Lehre betheuert wird. Von Seiten der kirchlichen Leitung schliesst sich nur der Patriarch Johannes Beccus, der bekannte Unionist, den Huldigungen an. Unser Gesammturtheil kann durch diese historisch immerhin werthvollen Zeugnisse nicht erschüttert werden. Den Beschluss macht ein Sendschreiben, in welchem die Chimarenser in Epirus und die Mainotten in Albanien 1581 und 82 den Papst Gregor XIII. unter Versicherung ihres Gehorsams um Beistand gegen die Türken anflehen.

Zu S. 398. Zur Einsicht in die gegenwärtigen wissenschaftlichen Verhältnisse Russlands wird eben empfohlen: Russische Revue. Monatschrift für die Kunde Russlands, herausg. v. C. Röttger. Petersb. 1872. Das erste Heft bringt einen Aufsatz betr. einen Verein der Freunde geistlicher Aufklärung in Petersburg und Moskau.

# Verzeichniss der wichtigeren Namen.


Abessynier S. 424.
Alexander Newsky 22.
Anthimus Patr. v. Const 406.
Apostolides 30.
Armenische Kirche 418.

Bambas 100.
Barlaam 219.
Basilius Magnus 114. 184. 298. 301. 254. 348.
Bessarion 15.

Chrysostomus 114. 298 ff. 357. 364. u. oft.
Chyträus, David, 42.
Claude, Jean, u. Nicole 79. 84 277.
Crusius, Martin, 42 ff.
Cyrillus II. von Berrhöa, Patriarch 75.
Cyrillus von Jerusalem 96. 173.
Cyrillus Lucaris, Patr. v. Const. 53 ff.

Damalas S. 91.
Demetrius Mysus 44.
Dionysische Schriften 11 u. oft.
Dorotheus 15.
Dositheus Patr. v. Jerus. 80 ff.
Duchoborzen 432.

Eugenius Bulgaris 89.

Gabriel Severus von Philad. 86 u. o.
Gemistus Pletho 18.
Gennadius Scholarius 34 ff.
Georg Coresius 86.
Gerlach, Stephan, 42.
Gregorius V. Patr. v. C. 29.
Gregorius VI. Patr. v. C. 105.
Gregor von Nazianz 114. 129. 131. 160.
Gregor von Nyssa 131. 134. 127. 338.

Hiob Metropolit 23.
Hiob Mönch 236.

Jakobiten 421.
Jacobus Heraclides Basilicus 43.
Jeremias II. Patr. v. Const. 44 ff.
Johannes Beccus 14.
Johannes v. Damascus 10 u. oft.
Johannes Italus 11.
Johannes Nathanael 86.
Johannes Nesteutes 287.
Johannes Plusiadenus 257.
Johannes von Ragusa 15.
Joseph Patriarch 15.
Isidor Metropolit 15. 23.
Julian Cardinal 15. 440.
Justin (Pseudojustin) 244.

Kirpinski 89.
Kopten 422.

Luther 326.

Marcus Eugenicus v. Ephesus 15. 118. 154. 339. 440.
Manuel Calecas 257.
Maroniten 428.

Matthäus Caryophilus 61.
Maximus Confessor 11.
Maximus Patriarch 20.
Melanthon S. 43. 44.
Meletius Syrigus 74. 86. 261.
Metrophanes Critopulus 64 ff.
Michael Acominatus 12.
Michael Cärularius 243. 271.
Michael Psellus 11.
Molokanen 432.

Nathanael Chychas 218.
Nectarius Patriarch von Jerus. 71.
Nestorianer u. chaldäische Christen 415.
Nicephorus Blemmides 14.
Nicolaus Cabasilas 220. 231. 32. 241. 48.
Nicolaus Cerameus 222.
Nicolaus von Methone 12. 255.
Nicolaus Spadarius 79.
Nikon russ. Patr. 25. 246. 332 u. o.
Nilus Cabasilas 219.

Oeconomus 30.

Parthenius Patr. v. Const. 70.
Petrus von Antiochien 271.
Petrus Mogilas russ. Metrop. 69 ff.
Pharmacides 30.
Philaret russ. Metropol. 89.
Photius Patr. v. C. 7—9. 136 ff. 361 u. oft.
Platon russ. Metropol. 89.
Possevin 24.

Raskolniken u. Starowerzen 434.

Sergius russ. Mönch 22.
Stanislaus Socolovius 46.
Stephan Jaworsky 26. 89.
Strigolniken 432.
Symeon Metaphrastes 314.
Symeon von Thessal. 86 u. oft.

Theodor von Mopsveste 131.
Theodorus Studita 236. 322.
Teophanes Cerameus 357.
Theophanes v. Jerus. 86.
Theophanes Prokopowitsch 26. 89. 246.
Thodosius Zygomalas 42.
Theophilus Cairis 30.
Theophylakt 115. 135.
Thomaschristen 417.
Tilenus 61.

Im Verlage von Georg Reimer in Berlin ist erschienen und durch jede Buchhandlung zu beziehen:

Geschichte
der
**Protestantischen Dogmatik**
in ihrem Zusammenhange
mit der
Theologie
überhaupt.
Von
**Dr. W. Gass.**

**Erster Band.**
Die Grundlegung und der Dogmatismus.
Preis: 2 Thlr.

**Zweiter Band.**
Der Synkretismus. Die Schulbildungen der reformirten Theologie. Der Pietismus.
Preis: 2 Thlr. 5 Sgr.

**Dritter Band.**
Die Zeit des Uebergangs.
Preis: 1 Thlr. 20 Sgr.

**Vierter Band.**
Die Aufklärung und der Rationalismus. Die Dogmatik der philosophischen Schulen. Schleiermacher und seine Zeit.
Preis: 2 Thlr. 25 Sgr.

---

Die
**Lehre vom Gewissen.**
Ein Beitrag zur Ethik.
Von
**Dr. W. Gass.**
Preis: 1 Thlr.

---

**Irenäus**
der Bischof von Lyon.
Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte
der altkatholischen Kirche
von
**Heinrich Ziegler,**
Gymnasiallehrer.
Preis: 1 Thlr. 15 Sgr.

BSB Bayerische StaatsBibliothek
MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Gass, Wilhelm,

Symbolik der griechischen Kirche

Berlin 1872

Bamberg, Staatsbibliothek -- Th.dp.o.405
urn:nbn:de:bvb:12-bsb11775474-5